ANSELM JAPPE

A SOCIEDADE AUTOFÁGICA

CAPITALISMO, DESMESURA E AUTODESTRUIÇÃO



TRADUÇÃO JÚLIO HENRIQUES

ANTÍGONA



ANSELM JAPPE nasceu em 1962 na Alemanha, tendo feito os seus estudos em França e em Itália, onde é professor. Ex-membro do Grupo Krisis, é um teorizador da crítica do valor e especialista em Guy Debord. A sua obra articula o pensamento da Escola de Frankfurt e as suas ramificações com a teoria situacionista e a crítica global da sociedade contemporânea. É autor dos livros *As Aventuras da Mercadoria — Para Uma Nova Crítica do Valor* (2006), *Guy Debord* (2008), *Sobre a Balsa da Medusa — Ensaios acerca da Decomposição do Capitalismo* (2012), *Conferências de Lisboa* (2013) e *Uma Conspiração Permanente contra o Mundo — Reflexões sobre Guy Debord e os Situacionistas* (2014), publicados pela Antígona.

ANSELM JAPPE

A SOCIEDADE AUTOFÁGICA

CAPITALISMO, DESMESURA E AUTODESTRUIÇÃO



TRADUÇÃO JÚLIO HENRIQUES

ANTÍGONA

ESTA OBRA BENEFICIOU DO PROGRAMA DE APOIO À TRADUÇÃO E À PUBLICAÇÃO
Centro Nacional do Livro | Ministério da Cultura Francês
Institut Français | Ministério Francês dos Negócios Estrangeiros e Europeus

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE SOUTIEN DU PROGRAMME
D'AIDE À LA TRADUCTION ET À LA PUBLICATION
Centre National du Livre | Ministère Français Chargé de la Culture
Institut Français | Ministère Français des Affaires Étrangères et Européennes

Na presente edição, recorremos a traduções brasileiras de obras citadas pelo autor, nos casos em que não há edições portuguesas. Foram feitos acertos semânticos e sintácticos sem desvirtuar as traduções citadas.

TÍTULO ORIGINAL *La Société autophage — Capitalisme, démesure et autodestruction*
AUTOR Anselm Jappe
TRADUÇÃO Júlio Henriques
REVISÃO Maria Afonso

CONCEPÇÃO GRÁFICA Rui Silva | www.alfaiataria.org
ILUSTRAÇÃO DE CAPA E CONTRACAPA Miguel Carneiro
PAGINAÇÃO Rita Lynce
IMPRESSÃO Guide — Artes Gráficas

1.ª EDIÇÃO Maio 2019

DL 454899/19
ISBN 978-972-608-342-9

ANTÍGONA EDITORES REFRACTÁRIOS
Rua Silva Carvalho, n.º 152, 2.º
1250-257 Lisboa | Portugal | +351 21 324 4170
info@antigona.pt | www.antigona.pt

Para a Teresa

PRÓLOGO
DE UM REI QUE A SI MESMO SE DEVOROU

Do fundo dos tempos, continuam a chegar até nós antigos mitos que em curtas narrativas condensam uma imagem precisa daquilo que estamos a viver. É o que acontece com um sucinto mito pouco conhecido, o mito de Erisícton. Foi-nos transmitido, com algumas variantes, pelo poeta helenístico Calímaco e pelo poeta romano Ovídio[1]. Erisícton era filho de Tríopas, que se tornou rei da Tessália após ter expulsado dali os habitantes autóctones, os pelásgios. Estes haviam consagrado a Deméter, a deusa das colheitas, um bosque magnífico. No centro desse bosque erguia-se uma árvore gigantesca, à sombra de cujos ramos dançavam as dríades, as ninfas das florestas. Erisícton, desejando transformar essa árvore em soalhos para a construção do seu palácio, foi até lá um dia, com servos munidos de machados, e começou a abatê-la. Apareceu-lhe então a própria Deméter, sob as feições de uma das suas sacerdotisas, para o exortar a que renunciasse. Erisícton respondeu-lhe com desprezo, mas os seus servos tiveram medo e quiseram evitar o sacrilégio. Erisícton, então, empunhando um machado, cortou cerce a cabeça de um deles e a seguir derrubou a árvore, apesar do sangue que dela jorrava e da voz que dela provinha anunciando-lhe uma punição.

---

[1] Calímaco, *Hino a Deméter*, e Ovídio, *Metamorfoses*, VIII, 738-878. O mito é mais antigo; um fragmento do *Catálogo das Mulheres*, atribuído a Hesíodo (séculos VIII ou VII a.C.), já se lhe refere. Mais tarde, Dante mencionará sucintamente Erisícton no *Purgatório* (XXIII, 25-27).

Esta não se fez esperar, enviando-lhe Deméter a Fome personificada, que através do sopro penetrou no corpo do culpado, vendo-se este então presa de uma fome que nada podia saciar: quanto mais comia, mais fome tinha. Tragou todas as suas provisões, os seus rebanhos e cavalos de corrida; mas as suas entranhas continuavam vazias, e ele, pouco a pouco, definhava. Consumiu, como um fogo que tudo devora, o que teria bastado para alimentar uma cidade, um povo inteiro. Segundo Calímaco, teve de se esconder em casa, de renunciar a sair e a participar nos banquetes, acabando por mendigar na rua comida para a boca, após ter arruinado a casa paterna. Segundo Ovídio, chegou até a vender a filha, Mestra, para comprar comida, conseguindo ela fugir graças ao dom da metamorfose que Posídon lhe concedera. Mas, tornando depois a casa de seu pai, Mestra foi por ele de novo vendida várias vezes. Nada, porém, acalmava a fome de Erisícton, e «[...] quando a violência do seu mal esgotou todos os alimentos / e à sua penosa moléstia deu novo pasto / ele mesmo dilacerou os seus próprios membros e se pôs a arrancá-los / mordendo-se o desgraçado para de seu próprio corpo se nutrir, mutilando-o». Assim termina o relato de Ovídio.

Só o desaparecimento, em vias de consumar-se, da familiaridade com a Antiguidade clássica pode explicar que o valor metafísico deste sucinto mito tenha até agora escapado aos porta-vozes do pensamento ecológico. Com efeito, está lá tudo: a violação da natureza no que esta tem de mais belo — e de mais sagrado para os originários habitantes daquelas terras —, para dela se extraírem materiais de construção destinados à edificação dos lugares do poder. Os prazeres bucólicos das dríades são sacrificados aos «festins» a que o arrogante príncipe prevê explicitamente consagrar o seu palácio. O homem poderoso

mostra-se surdo às mais prementes exortações de renúncia àquela profanação, ao passo que os dominados não querem cooperar em tal coisa (no texto de Ovídio, os servos encaram o delito com má vontade antes mesmo da intervenção da deusa). A sua resistência, expressa em nome do respeito pela tradição, fica-lhes cara, porque a raiva cega do poder contestado é desencadeada contra os que o criticam e não querem participar nos seus crimes. Por fim, os servos têm de submeter-se e de ajudar o amo a realizar o seu desígnio. Mas não é sobre eles, que se limitaram a «obedecer às ordens» (di-lo Calímaco explicitamente), que Deméter lança o fogo da sua vingança. Ela pune unicamente Erisícton, da forma adequada ao seu delito: não podendo alimentar-se, o rei vive como se toda a natureza se tivesse transformado — para ele — num deserto que recusa dar a sua habitual contribuição à vida humana. Irá falhar, inclusive, a sua tentativa de obrigar uma mulher a reparar os danos causados pela loucura dos homens, e ele morre abandonado por todos e privado dos frutos da natureza.

Trata-se de um dos mitos tipicamente gregos que evocam a *húbris* — a desmesura resultante da cegucira e do orgulho ímpio —, a qual acaba por provocar a *némesis*, o castigo divino a que se viram sujeitos, entre outros, Prometeu, Ícaro, Belerofonte, Tântalo, Sísifo, Níobe. Não pode deixar de nos surpreender a actualidade deste mito. As pessoas, em particular, que gostam de apresentar, com inflexões mais ou menos religiosas, a destruição do meio ambiente natural como a transgressão de uma ordem também ela natural podem ver neste mito uma antecipação arquetípica das suas inquietações. Não respeitar a natureza desencadeia necessariamente a cólera dos deuses, ou da própria natureza...

Mas há mais: não é uma catástrofe natural que se abate sobre este antepassado dos insanos indivíduos que hoje destroem a floresta amazónica. O seu castigo é a fome. Uma fome que aumenta quando se come e que nada sacia. Mas fome de quê? Nenhum alimento a pode aquietar. Nada de concreto, de real, responde à necessidade que Erisícton sente. A sua fome nada tem de natural, e é por isso que nada de natural a pode acalmar. É uma fome abstracta e quantitativa que nunca pode ser saciada. No entanto, a desesperada tentativa de a acalmar leva-o a consumir em vão alimentos, e bem concretos, destruindo-os e privando desse modo quem deles necessita. O mito antecipa assim, de forma extraordinária, a lógica do *valor*, da *mercadoria* e do *dinheiro*[2]: ao passo que toda e qualquer produção que vise a satisfação de necessidades concretas tem os seus limites na própria natureza destas necessidades e recomeça o seu ciclo essencialmente ao mesmo nível, a produção de valor mercantil, que o dinheiro representa, é ilimitada. A sede de dinheiro nunca pode extinguir-se porque o dinheiro não tem como função satisfazer uma necessidade precisa. A acumulação do valor e, portanto, do dinheiro não se esgota quando a «fome» é saciada, parte de novo e imediatamente para um novo ciclo alargado. A fome de dinheiro é abstracta, é vazia de conteúdo. A fruição é para ela um meio, não é um fim. Mas esta fome abstracta nem por isso ocorre apenas no reino das abstracções. Como a fome de Erisícton, ela destrói os «alimentos» concretos

---

[2] Os Gregos conheciam apenas as primícias desta lógica, a que este mito, por conseguinte, não se referia. Mas há muitos casos em que as histórias podem representar para as gerações seguintes algo de muito diferente relativamente ao sentido original — sem falar do facto de a *húbris*, que é o objecto deste mito, fazer parte dos pressupostos mentais do futuro desenvolvimento do capitalismo.

que, para alimentar o seu fogo, encontra pelo caminho, e fá-lo, como no caso de Erisícton, numa escala cada vez maior. E sempre em vão. A sua particularidade não é a avidez enquanto tal – coisa que nada tem de novo debaixo do Sol –, é uma avidez que *a priori* jamais pode obter o que a satisfaça: «Rodeado de iguarias, procura outras iguarias», diz Ovídio. Não é simplesmente a malvadez do rico que aqui está em jogo, é um enfeitiçamento que cria uma cortina entre os recursos disponíveis e a possibilidade de deles usufruir. Deste modo, o mito de Erisícton apresenta evidentes paralelos com o bem conhecido mito do rei Midas, que morre de fome porque tudo aquilo em que toca se transforma em ouro, inclusive os seus alimentos.

O aspecto mais notável da história de Erisícton é talvez a sua conclusão: a raiva abstracta, que nem sequer a devastação do mundo pode acalmar, acaba na autodestruição, no autoconsumo. Este mito não nos fala apenas da devastação da natureza e da injustiça social, fala-nos também do carácter abstracto e fetichista da lógica mercantil e dos seus efeitos destruidores e autodestruidores. Ele surge-nos assim como uma ilustração da crítica contemporânea do fetichismo da mercadoria, segundo a qual «o capitalismo é como um bruxo, forçado a deitar todo o mundo concreto no grande caldeirão da mercantilização, para evitar que tudo pare. A crise ecológica não pode encontrar a sua solução no quadro do sistema capitalista, que tem necessidade de crescer permanentemente, de consumir cada vez mais matérias-primas, apenas para compensar a diminuição da massa de valor»[3], ou quando esta

[3] Anselm Jappe, *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses ennemis*, Lignes, Paris, 2011, p. 58. [*Sobre a Balsa da Medusa – Ensaios acerca da Decomposição do Capitalismo*, trad. José Alfaro, Antígona, Lisboa, 2012, p. 76.]

crítica compara a situação do capitalismo contemporâneo com um barco a vapor que só continua ainda a navegar queimando pouco a pouco as tábuas do convés, do casco, etc.[4] Morrer de fome no meio da abundância – é esta, de facto, a situação a que o capitalismo nos conduz.

Todavia, vão ainda mais longe as perturbadoras semelhanças entre o arrogante rei da Tessália e a nossa situação. Os seus comportamentos não evocam somente a lógica deste mundo às avessas que é o fetichismo da mercadoria, evocam também, mais directamente, os comportamentos dos sujeitos que vivem sob o seu reinado. A pulsão feroz que aumenta a cada tentativa de a saciar e que conduz à desintegração física do indivíduo, o qual, antes disso, gastou todos os seus recursos e espezinhou as afeições mais elementares, obrigando inclusivamente as mulheres do seu meio a prostituírem-se, lembra o percurso do drogado a quem falta a droga. E alguns destes drogados lembram a lógica do capitalismo, de que são uma espécie de figura metafórica. De um modo mais geral, Erisícton tem claramente as características do narcísico, em sentido clínico. Só sabe de si, não consegue estabelecer verdadeiras relações, nem com os objectos naturais, nem com os outros seres humanos, nem com as instâncias simbólicas e com os princípios morais tidos como reguladores da vida humana. Nega a objectividade do mundo exterior e o mundo exterior nega-se-lhe a ele, recusando prestar-lhe

[4] O que, aliás, sem qualquer metáfora, é certo no tocante à ilha de Nauru (ver Luc Folliet, *Nauru, l'île dévastée. Comment la civilisation capitaliste a détruit le pays le plus riche du monde*, La Découverte, Paris, 2010). Os habitantes desta minúscula ilha do Pacífico, um Estado formalmente independente assente em jazidas de fosfato, deixaram literalmente destruir a sua ilha pelas empresas mineiras para acederem, durante algumas décadas, à abundância mercantil. E hoje vivem na pobreza absoluta.

os auxílios materiais mais elementares, como a comida. A *húbris*, pela qual Erisícton se vê punido, era para os Gregos o desafio lançado aos deuses, a pretensão de serem seus iguais. Para além do aspecto estritamente religioso, podemos ver nesta condenação grega da *húbris* um aviso contra o desejo do todo-poderio, contra os fantasmas de omnipotência que constituem a base do narcisismo.

Fetichismo e narcisismo – é em torno destes dois conceitos, e das suas consequências nas sociedades actuais, que este livro vai articular-se. A *húbris* de Erisícton leva à destruição e acaba, por fim, na autodestruição, que nos lembra esta a que agora assistimos e que a categoria do «interesse» dos «actores» não pode de todo ajudar-nos a compreender. Desde há algum tempo, predomina a impressão de que a sociedade capitalista está a ser arrastada para uma deriva suicida que ninguém conscientemente deseja, mas para a qual toda a gente contribui. Destruição das estruturas económicas que asseguram a reprodução dos membros da sociedade, destruição dos elos sociais, destruição da diversidade cultural, das tradições e das línguas, destruição dos fundamentos naturais da vida: aquilo que por toda a parte se constata não é somente o fim de certos modos de vida para entrarmos noutros – «destruições criadoras» de que a história da humanidade estaria repleta –, é antes uma série de catástrofes a todos os níveis e à escala planetária que parecem ameaçar a própria sobrevivência da humanidade, ou, pelo menos, a continuação de grandíssima parte daquilo que deu sentido à «aventura humana», para submergir os humanos no estado de «anfíbios»[5].

---

[5] Como escreveram, já em 1944, dois dos mais precoces observadores deste fenómeno, os filósofos alemães Theodor W. Adorno e Max Horkheimer

Este livro, contudo, não tem como objectivo principal lembrar as inúmeras razões para nos indignarmos perante o estado do mundo em que vivemos, nem pretende acrescentar a isso novas razões. Em vez de juntar novas peças ao dossiê de acusação, o seu objectivo é contribuir para a *compreensão* do que está a acontecer-nos, das suas origens, da sua forma e das suas perspectivas de evolução, bem como para tentar aclarar a profunda *unidade* das desgraças descritas e para remontar àquilo que as mantém juntas — primeira condição para nisso tentarmos intervir com alguma possibilidade de êxito.

Este livro prolonga as análises apresentadas n'*As Aventuras da Mercadoria*[6], onde exponho o essencial da «crítica do valor». A sua leitura preliminar não é indispensável para se ler este último, tendo em conta que os seus conceitos mais importantes são retomados na parte inicial e em diversos passos. No entanto, o conhecimento d'*As Aventuras da Mercadoria* permitirá, sem dúvida, apreender melhor tudo o que está em jogo n'*A Sociedade Autofágica*, que segue um percurso parcialmente diferente. Um apêndice, no fim deste livro, resume as teses essenciais da crítica do valor; recomendamos a sua leitura preliminar a quem ainda não as conheça, podendo os outros leitores começar de imediato pelo primeiro capítulo.

Em vez de começar por estabelecer uma base teórica colhida nas obras de Marx e de avançar em seguida para

---

(*La Dialectique de la raison* [1947], Gallimard, Paris, 1974, p. 52). [*Dialética do Esclarecimento — Fragmentos Filosóficos*, trad. Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar, 1985, p. 43.]

6 *Les Aventures de la Marchandise — Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2013; La Découverte/Poche, 2017 (reed.). [*As Aventuras da Mercadoria — Para Uma Nova Crítica do Valor*, trad. José Miranda Justo, Antígona, Lisboa, 2006.]

considerações mais históricas, detalhadas e «concretas», iremos ocupar-nos aqui da temática do sujeito através de abordagens diversas, algumas das quais são conceptuais e outras «empíricas». O procedimento é pois menos dedutivo e a focalização pode mudar de um capítulo para o outro; trata-se, por vezes, de resumir vastas problemáticas a partir de conceitos bastante gerais e, outras vezes, de examinar em pormenor um argumento, um autor ou um fenómeno. Não é um tratado sistemático, é uma tentativa de lançar uma nova luz sobre a moderna forma-sujeito. A crítica do valor constitui a base deste livro, mas mobilizam-se nele outras abordagens surgidas recentemente nas ciências humanas e enceta-se um diálogo com autores por vezes muito afastados da crítica do valor.

As Aventuras da Mercadoria propunham-se expor o essencial sobre um tema circunscrito: a crítica do valor e a sua leitura de Marx. Em contrapartida, *A Sociedade Autofágica* trata de questões muito mais vastas, que não pode pretender esgotar. Agindo como os primeiros arqueólogos, neste livro fui fazendo escavações aqui e ali, em vez de extrair pacientemente camadas inteiras de terreno. Trata-se pois de um programa de investigação cujo avanço futuro só poderá efectuar-se como um trabalho colectivo, já encetado aqui e ali.

Por conseguinte, são variadas as luzes projectadas sobre a questão da subjectividade mercantil. No primeiro capítulo, a abordagem é filosófica e histórica, alicerçando-se na crítica do valor; no segundo, enceta-se uma discussão com a psicanálise, com a Escola de Frankfurt e com Christopher Lasch; no terceiro, utilizo a sociologia contemporânea; o quarto capítulo, concentra-se na questão da violência e dos homicidas em meio escolar; o epílogo, por último, retoma os conceitos de «dominação» e de «democracia»,

examinando a aterradora perspectiva de uma possível regressão antropológica.

No que diz respeito ao modo expositivo, espero ter evitado o estilo universitário ou qualquer outra forma de jargão, e ter conseguido seguir o conselho de Schopenhauer: «Empreguemos palavras costumeiras para dizer coisas extraordinárias» – e não o contrário.

1
DO FETICHISMO QUE REINA NESTE MUNDO

Haverá qualquer coisa que ligue entre si os fenómenos, aparentemente discordantes, que formam o tecido das nossas vidas, quer isso nos agrade ou não? Um dos meus livros anteriores, *As Aventuras da Mercadoria*, tentou dar uma primeira resposta a esta questão descrevendo o papel do *valor*, da *mercadoria*, do *trabalho abstracto* e do *dinheiro* na sociedade capitalista. Nele faltava ainda a análise do papel do sujeito. Esta análise baseia-se sobretudo em retomar uma parte da obra de Karl Marx – nomeadamente o primeiro capítulo do primeiro volume d'*O Capital* – que durante muitíssimo tempo foi negligenciada por quase todos os «marxistas». Na parte em questão, Marx levou a cabo uma *crítica* radical do valor, da mercadoria, do trabalho abstracto e do dinheiro, categorias que não são ali tratadas como dados neutros e trans-históricos, identificáveis em qualquer modo de produção um pouco evoluído. Trata-se, pelo contrário, de categorias que na sua forma plenamente desenvolvida pertencem apenas à sociedade capitalista. Quando estas categorias regem por completo a reprodução da sociedade e a vida social, elas desvendam o seu potencial altamente destrutivo, levando por fim a sociedade, e todos os seus membros, para uma grave crise e para a impossibilidade de continuar a funcionar segundo estas categorias. Ao passo que o marxismo tradicional e, com ele, quase todos os movimentos de esquerda se limitaram sempre a pedir uma outra *distribuição* dos frutos

deste modo de produção (a «luta de classes» em torno da repartição do «sobrevalor»), a «crítica do valor» — contida na obra de Marx, retomada de forma fragmentária pelo jovem György Lukács em *História e Consciência de Classe* (1923), pela Escola de Frankfurt e pelos situacionistas, e elaborada sistematicamente na Alemanha, a partir da década de 1980, pelas revistas *Krisis* e *Exit!*, e por autores como Robert Kurz e Moishe Postone[1] — começou a questionar o próprio *modo de produção*. Por que razão uma grande parte das actividades humanas assume a forma do *trabalho abstracto*, o qual se considera que cria o *valor das mercadorias*, valor este que se representa no *dinheiro*? Qual é a verdadeira natureza destes «moldes» em que se encontra vertida a vida social?

O QUE NOS ENSINA A CRÍTICA DO VALOR

Vamos limitar-nos aqui a retomar de forma muito sucinta os termos mais importantes da crítica do valor. Na sociedade capitalista, a produção não obedece a uma qualquer organização preestabelecida, é um processo de produtores separados que trocam os seus produtos — as mercadorias, serviços incluídos — em mercados anónimos. Para os trocarem, é preciso poder calculá-los graças a um parâmetro único. A única coisa que as mercadorias têm em comum é serem o produto de um trabalho humano. Todavia, os diferentes trabalhos são tão incomensuráveis entre si como os produtos. O único denominador comum de todos os trabalhos é o facto de constituírem sempre um

[1] Ver a bibliografia no fim deste livro.

dispêndio de energia humana, «de matéria cerebral, de músculo, de nervos» (Marx). A medida deste dispêndio é a duração no tempo. O que determina o seu valor é a simples *quantidade de tempo* necessária à produção das mercadorias (e para produzir as suas componentes e as ferramentas necessárias ao seu fabrico, bem como para formar o trabalhador, etc.). É aquilo a que Marx chama *trabalho abstracto*, o tempo de trabalho despendido sem consideração pelo conteúdo. Duas mercadorias, por muito diferentes que sejam, e por muito diferentes que sejam os trabalhos concretos que as criaram, possuem o mesmo valor se o mesmo tempo — e por isso a mesma quantidade de energia humana — tiver sido necessário para a sua produção. No mercado, estas mercadorias só se encontram como quantidades de tempo abstracto, ou seja, como valores. Elas devem igualmente ter um *valor de uso* para encontrar comprador, mas este valor de uso só serve para *realizar* o seu valor, derivado do trabalho. O valor, no entanto, é invisível; o que é visível é o *preço* em *dinheiro*. O dinheiro não é uma convenção, um simples meio para facilitar as trocas, é uma mercadoria real — durante muito tempo foram os metais preciosos que desempenharam este papel —, na qual as outras mercadorias representam o seu próprio valor.

Cada mercadoria tem pois uma *dupla natureza*: é, ao mesmo tempo, um objecto concreto que serve para satisfazer uma certa necessidade e o «portador» de uma quantidade de trabalho indiferenciado. É o próprio trabalho que tem uma dupla natureza; o trabalho concreto e o trabalho abstracto não são dois géneros diferentes de trabalho (e nada têm que ver com conteúdos diferentes, por exemplo, trabalho material e trabalho imaterial), ambos são *a mesma actividade*, considerada uma vez como produção de um

resultado — material ou imaterial — e uma vez como tempo empregado. É esta dupla natureza da mercadoria, e do trabalho que a produziu, que Marx colocou no início d'*O Capital* e de que ele deduz todo o funcionamento do capitalismo.

Com efeito, os dois lados não coexistem pacificamente, estão em conflito, e neste conflito é o lado «abstracto» que sai vencedor. Numa sociedade de mercado capitalista, a reprodução social é organizada em torno da troca de quantidades de trabalho, e não em torno da satisfação das necessidades e dos desejos. Basta lembrar que a quantidade de trabalho adquire a forma de uma dada quantidade de dinheiro para compreender quanto esta afirmação teórica corresponde à realidade quotidiana.

A economia capitalista é a arte de transformar um euro em dois, e de ordenar tudo o resto com este único fim. Contudo, este facto bem conhecido não se explica somente pela avidez e pelo desejo de desfrutar. O capitalismo não inventou a avidez, nem a injustiça social, nem a exploração, nem a dominação. Em contrapartida, o que constitui a sua particularidade histórica é a generalização da forma-mercadoria e, portanto, da dupla natureza da mercadoria e do trabalho, bem como das suas consequências.

Assim sendo, o dinheiro já não é o auxiliar da produção de mercadorias, é a produção de mercadorias que se torna um auxiliar para produzir dinheiro. Não se troca uma mercadoria por dinheiro para transformar de novo o dinheiro numa outra mercadoria (e, portanto, para trocar, por intermédio do dinheiro, uma coisa que se possui, mas de que não temos necessidade, por outra que desejamos obter). Em vez disso, compramos, com dinheiro, uma mercadoria para a revendermos e com isso obtermos uma outra soma de dinheiro. Tendo em conta que o dinheiro, diferentemente das mercadorias, é sempre o mesmo,

este processo não tem sentido se a soma de dinheiro com vista à troca não for maior do que a soma inicialmente aplicada. No capitalismo, qualquer transacção económica serve pois para *aumentar* um determinado montante de dinheiro. Um tal sistema *deve* necessariamente crescer; o aumento não é uma escolha, constitui a única finalidade verdadeira deste processo. No entanto, não se trata do aumento da produção «real» (das mercadorias). Esta pode ocorrer ou não ocorrer; o que conta é apenas o aumento do dinheiro.

Contudo, o dinheiro representa o valor das mercadorias, e o valor é constituído pela quantidade de trabalho abstracto. Um verdadeiro aumento do dinheiro não é pois possível sem um aumento do trabalho despendido. Na sua forma clássica, este aumento realiza-se através da exploração do assalariado: o proprietário de um dado montante de dinheiro (capital) compra a força de trabalho do operário, que é obrigado a trabalhar mais tempo do que o necessário para pagar o seu salário. Este excedente constitui o sobrevalor, e, no fim de contas, portanto, o lucro do capitalista – o qual, se quiser continuar a sê-lo, deverá reinvestir uma parte do seu lucro numa nova aquisição de força de trabalho e, de preferência, em maior quantidade, pois de outro modo o próprio capitalista corre o risco de ser eliminado pela concorrência exercida pelos outros proprietários de capital.

A extracção de sobrevalor através da exploração do trabalhador monopolizou durante muito tempo a atenção do movimento operário e dos seus teóricos, e via-se na sua denúncia o núcleo da teoria de Marx. Deste modo, ficava na sombra o outro aspecto deste processo: um tal modo de produção comporta uma *indiferença* estrutural perante os *conteúdos* da produção e as necessidades de quem deve

produzi-los e consumi-los. Todas as formas de produção anteriores, por mais injustas ou absurdas que tenham sido, destinavam-se à satisfação de uma determinada necessidade, real ou imaginária, e esgotavam-se com a sua realização, para em seguida recomeçarem o mesmo ciclo. *Serviam* para qualquer coisa: para reproduzir a sociedade existente. Quando o dinheiro se torna ele próprio a finalidade da produção, nenhuma necessidade satisfeita pode constituir um fim. A produção torna-se a sua própria finalidade, e cada progressão serve apenas para recomeçar o ciclo a um nível mais elevado. O valor enquanto tal não tem nenhum limite natural para o seu crescimento, mas não pode renunciar a ter um valor de uso e, portanto, a representar-se num objecto «real». O crescimento do valor não pode ocorrer sem um crescimento — necessariamente muito mais rápido — da produção material. O crescimento material, ao consumir os recursos naturais, acaba por consumir o mundo real. É isso que o mito de Erisícton anuncia de uma forma tão surpreendente. Este crescimento é *tautológico*, não tem conteúdo próprio, engendra uma dinâmica que consiste em produzir por produzir. No entanto, não se trata apenas de uma «atitude» ou de uma «ideologia»; é a concorrência no mercado que obriga cada um dos actores a participar neste jogo insano ou a desaparecer. É fácil compreender que se encontram aqui as raízes profundas do desastre ecológico a que o capitalismo conduz. Mas, mesmo a muitos outros níveis, poder-se-á constatar que a necessidade de crescimento ilimitado do valor e a sua indiferença quanto aos meios de o atingir constituem o fundo comum que dá forma aos aspectos mais diversos da modernidade.

O crescimento do dinheiro e do valor só é possível através do crescimento do *trabalho* executado. Por conseguinte,

a sociedade mercantil moderna é forçosamente uma sociedade do trabalho. Foi ela, de resto, que inventou o conceito de «trabalho», desconhecido das sociedades anteriores, como um termo que engloba as actividades mais diversas. Construir uma mesa ou tocar piano, tomar conta do bebé dos vizinhos ou disparar uma arma sobre seres humanos, ceifar trigo ou celebrar um rito religioso: estas actividades são totalmente diferentes umas das outras e numa sociedade pré-moderna ninguém teria tido a ideia de as subsumir sob um único conceito. Mas na sociedade do trabalho as suas particularidades são negligenciadas, ou mesmo anuladas, tendo-se unicamente em conta o dispêndio de força de trabalho quantitativamente determinado.

Estamos habituados a considerar a mercadoria, o dinheiro, o trabalho e o valor como factores «económicos». Qualquer discurso relativo a estes factores – como o que aqui se expõe – é encarado como um discurso «económico». Ele diria pois unicamente respeito a um aspecto da vida, a um aspecto particularmente enfadonho que conviria deixar aos economistas, ao passo que os outros domínios da vida dependeriam da psicologia, da sociologia, da antropologia, da linguística, etc. O «economismo», ou seja, a redução do agir humano apenas a motivações económicas, utilitárias e materialistas, seria o limite muito contestável de qualquer discurso marxista, inclusive das suas variantes mais heterodoxas, tais como a «crítica do valor». O economismo, como qualquer outra explicação da sociedade humana assente numa única causa, estaria ultrapassado, e a enorme complexidade da sociedade só poderia ser apreendida graças a uma combinação de todas as ciências. O «totalitarismo» de uma única abordagem do fenómeno humano constituiria até uma das raízes do totalitarismo político.

Este discurso não é errado se for dirigido contra as múltiplas formas do marxismo tradicional, que a partir do esquema «base e superestrutura» continuam a sustentar, de uma forma ou de outra, que a economia, concebida efectivamente como um âmbito parcial da vida social, domina, em última instância, os outros aspectos da vida (culturais, sociais, religiosos, simbólicos, etc.), podendo até matizar esta afirmação evocando a «acção recíproca» que exercem uns sobre os outros. Em contrapartida, a crítica do valor não se limita a constatar um imperialismo da esfera económica em prejuízo das outras esferas vitais. Em vez disso, ela analisa o valor mercantil como uma *forma geral* de produção e reprodução da sociedade, do agir e da consciência. Por outras palavras: o valor (e, portanto, o trabalho, o dinheiro, a mercadoria) é o princípio de *síntese social* na modernidade capitalista. Em vez de «deduzir» tudo de um valor concebido em termos económicos, trata-se de analisar as diferentes expressões da mesma «forma vazia», expressões que se mediatizam reciprocamente, mas remetendo sempre para o trabalho abstracto como a «forma de base» que realiza esta forma vazia na prática quotidiana.

Qualquer sociedade precisa de um princípio de síntese; trata-se do princípio unificador graças ao qual os indivíduos e os seus produtos materiais e imateriais — que, enquanto tais, estão separados e são incomensuráveis — podem constituir as partes de um colectivo que assegura uma mútua satisfação das necessidades. A «corrente das dádivas», a dominação política directa e a religião estavam entre os elementos principais da síntese social que predominava nas sociedades pré-modernas, nas quais uma das características era terem ao mesmo tempo vários princípios de síntese. Na sociedade capitalista, é o *trabalho* o

que faz de cada indivíduo um membro da sociedade, que com os outros membros partilha uma essência comum graças à qual pode participar na circulação dos seus produtos. É porque as suas actividades adquirem a forma comum de uma dada quantidade de trabalho, representada numa dada quantidade de dinheiro, que os indivíduos podem encontrar-se como as partes de um todo, ou seja, formar uma sociedade. Basta imaginar que perdemos a carteira numa cidade estrangeira para perceber a que ponto deixamos de ser membros da sociedade, se não dispusermos da materialização do princípio de síntese que nos liga aos outros – o elo social que sempre trazemos no bolso, como observou Marx[2].

Este discurso, é claro, necessita de precisões importantes. Há actividades que não são vistas como «trabalho» e que não são remuneradas, embora sejam muito importantes – por exemplo, criar os filhos, ler um livro por prazer ou convidar amigos para jantar. Estas actividades, todavia, não estão livres da influência que sobre elas exerce o trabalho; têm, em geral, um papel de auxiliares indispensáveis: essencialmente, asseguram a reprodução da força de trabalho. É também verdade que nas sociedades modernas há um outro grande princípio de síntese: o estatuto de cidadão, ou de membro de um Estado ou de uma nação. Mas este estatuto não é, de maneira nenhuma, «alternativo» ao estatuto de trabalhador – ilusão que constitui a base de negócios da esquerda actual –, está-lhe subordinado.

---

[2] Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* («*Grundrisse*»), livro publicado sob a responsabilidade de J.-P. Lefebvre, Éditions Sociales, Paris, 1980, vol. 1, p. 92. [*Grundrisse. Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboços da Crítica da Economia Política*, trad. Nélio Schneider, Boitempo Editorial/Editora UFRJ, São Paulo, 2011, p. 107.]

Voltaremos as estas afirmações para as analisar. Mas, desde já, é preciso sublinhar firmemente que o «economismo» não é um simples erro da teoria, mas um facto muito real: na sociedade mercantil, a economia colonizou todas as esferas da vida e submeteu à exigência de rendibilidade a existência como um todo. Se todas as actividades humanas e, portanto, todos os aspectos da vida estão submetidos, directa ou indirectamente, às exigências da economia e devem conformar-se às leis do dinheiro e do trabalho que o produz, então a economia — a economia capitalista — torna-se co-extensiva à própria vida humana. Contudo, este «economismo real» é próprio da sociedade mercantil, e apenas dela; era desconhecido das organizações sociais anteriores. É um mérito sobretudo de Moishe Postone ter demonstrado, no seu livro *Tempo, Trabalho e Dominação Social*[3], baseando-se numa releitura rigorosa de Marx, que o capitalismo, longe de ter escamoteado o papel do trabalho, como afirmam os marxistas tradicionais, fez dele o mediador social universal. Um mediador que dirige, ele próprio, esta sociedade, ao passo que nas sociedades pré-capitalistas o trabalho estava subordinado às decisões tomadas noutras esferas sociais, com base noutros princípios de síntese — segundo a hierarquia feudal, por exemplo, que não estava ligada à produtividade ou ao trabalho. É pois necessário distinguir dois níveis de «dominação»: por um lado, a bem conhecida dominação de certos grupos sociais sobre outros, que absorveu quase toda a atenção dos observadores críticos da sociedade, desde

3 Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx* [1993], Mille et une nuits, Paris, 2009. [*Tempo, Trabalho e Dominação Social — Uma Reinterpretação da Teoria Crítica de Marx*, trad. Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira, Boitempo, São Paulo, 2014.]

os marxistas até Pierre Bourdieu; por outro lado, por trás desta dominação visível, a dominação de estruturas impessoais sobre toda a sociedade. Esta dominação, exercida pelo valor, pelo trabalho, pelo dinheiro e pela mercadoria, é mais difícil de circunscrever. Para a descrever, Marx recorreu a termos que soam a algo de misterioso, tais como «sujeito automático» ou «fetichismo da mercadoria». Qualquer sociedade fetichista é uma sociedade cujos membros seguem regras que são o resultado inconsciente das suas próprias acções, mas que se apresentam como forças exteriores e superiores aos homens, e em que o sujeito não passa de um simples executante das leis fetichistas.

No entanto, a predominância da forma-mercadoria não se exprime apenas na sempre crescente submissão da vida à tirania económica. Esta predominância consiste na difusão de uma *forma geral* cuja característica principal é a do valor mercantil: a ausência de qualquer conteúdo, o vazio, a pura quantidade sem qualidade. As formas gerais fetichistas das culturas anteriores – o totemismo, as religiões, a dominação pessoal exercida sobre escravos e servos – tinham conteúdos *concretos*, por mais opressivos que possam ter sido. O valor mercantil é a única forma fetichista que constitui uma pura forma sem conteúdo, uma forma indiferente a qualquer conteúdo. É por isso que os seus efeitos são tão destruidores. Discernir as consequências da difusão desta forma de síntese social na época moderna é absolutamente necessário para compreender a *coerência* dos fenómenos tão diversos que nos ameaçam, mas que, encarados separadamente, não têm uma explicação cabal.

Na maior parte das suas acções, os sujeitos da mercadoria não se sacrificam conscientemente ao culto do fetiche mercantil; pelo contrário, pensam que procuram levar

a cabo os seus «interesses». Sendo assim conveniente perguntarmo-nos qual é a *forma de mediação* entre a consciência empírica e a forma social de base, a do valor mercantil. Por outras palavras, é preciso determinar, à semelhança de uma grelha de percepção, a *forma geral da consciência*, a forma que predetermina todo e qualquer conteúdo particular.

Entre os actos e as decisões dos homens, por um lado, e, por outro lado, os conteúdos concretos, sensíveis e materiais da sua produção (em sentido lato), interpõe-se sempre uma forma social fetichista que decide o destino destes conteúdos concretos. Esta forma social inconsciente age como um «código» que dá forma aos actos e cria as leis «cegas», mas aparentemente «objectivas» ou «naturais», que pautam a vida humana. Outrora, isso podia ser a «vontade de Deus»; hoje, são as «leis económicas», as «exigências de rendibilidade», os «imperativos tecnológicos» ou a «necessidade do crescimento». São «leis» que visivelmente não pertencem à «primeira natureza» (biológica), mas à «segunda natureza», ao meio ambiente social que o próprio homem forjou no decurso da sua evolução. Estas leis são pois, inegavelmente, obra do homem, e, no entanto, ninguém as decretou na sua forma presente; levam com frequência a situações que ninguém conscientemente quer e para as quais, contudo, toda a gente contribui.

Marx colocou as páginas sobre o fetichismo no fim do primeiro capítulo d'O *Capital*, como um resumo dos seus desenvolvimentos sobre o valor[4]. No entanto, é no início

---

4 Marx retoma a questão do fetichismo num fragmento destinado ao terceiro volume d'O *Capital* e que Engels, quando preparou o volume para publicação, após a morte de Marx, colocou quase no fim, mais uma vez como conclusão. Este fragmento, designado «Fórmula Trinitária», apresenta efectivamente o fetichismo como uma espécie de disfarce do facto

do segundo capítulo que ele dá, como um prolongamento dos seus raciocínios precedentes e amiúde com uma ponta de ironia, uma das definições mais concisas do fetichismo: «As mercadorias não podem ir por si próprias para o mercado nem trocar-se a si próprias. Temos, portanto, de olhar à volta em busca dos seus guardiães, os possuidores de mercadorias.»[5] Do ponto de vista da lógica mercantil, as mercadorias são auto-suficientes. São elas os verdadeiros actores da vida social. Os homens só entram em cena como servidores dos seus próprios produtos. Como as mercadorias não têm pernas, elas consignam aos homens a tarefa de as deslocarem. De contrário, poderiam absolutamente passar sem eles. E se lhes lembrássemos que foram os homens, ainda assim, que as fabricaram, seria muito surpreendente que elas se irritassem?

O fetichismo da mercadoria não é uma falsa consciência ou uma simples mistificação, é, isso sim, uma forma de existência social total que se situa a montante de qualquer separação entre reprodução material e *psique*, porque ela determina as próprias formas do pensamento e do agir. O fetichismo da mercadoria partilha estas características

de a origem verdadeira da mais-valia residir unicamente no trabalho. Ele parece pois dar razão aos marxistas tradicionais, que interpretam o fetichismo como uma simples forma de «véu» e de embuste. Todavia, o lugar das duas análises do fetichismo, logo no início e bem no fim das duas mil e quinhentas páginas d'*O Capital*, permite dizer que os dois níveis de leitura não se excluem: o fetichismo do primeiro capítulo corresponde à *essência* invisível do capitalismo (o valor), ao passo que o da «fórmula trinitária» corresponde, como muitos dos desenvolvimentos do terceiro volume, ao nível fenomenal, à «superfície que surge». Coisa que demonstra, mais uma vez, a importância da distinção hegeliana entre essência e fenómeno.

5 Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique* [1867-1873], vol. 1, PUF, Paris, 1993, p. 96. [*O Capital: Crítica da Economia Política*, trad. José Barata-Moura *et al.*, Edições Avante/Edições Progresso, Lisboa/Moscovo, 1990, liv. 1, t. 1, secção 1, cap. 2, p. 101.]

com outras formas de fetichismo, tais como a consciência religiosa. Ele poderia assim ser caracterizado como uma «forma *a priori*».

O conceito de forma *a priori* evoca evidentemente a filosofia de Immanuel Kant. Todavia, o esquema formal que antecede qualquer experiência concreta e que a modela, e de que aqui se trata, não é ontológico, como em Kant, mas histórico e sujeito à evolução. As formas dadas *a priori*, nas quais deve representar-se necessariamente qualquer conteúdo da consciência, são para Kant o tempo, o espaço e a causalidade. Ele concebe estas formas como inatas em qualquer ser humano, sem que a sociedade ou a história nisso tenham qualquer papel. Bastaria retomar esta questão, mas retirando às categorias *a priori* o seu carácter atemporal e antropológico, para chegar a conclusões próximas da crítica do fetichismo da mercadoria. O facto de a percepção do tempo, do espaço e da causalidade variar muito nas diferentes culturas do mundo foi mesmo notado por certos kantianos[6]. No entanto, não se trata somente do conhecimento, mas também da acção. O fetichismo da mercadoria de que Marx fala e o inconsciente de que fala Freud são as duas formas principais que foram propostas, depois de Kant, para explicar um nível de consciência de que os actores não têm uma percepção clara, mas que, em última instância, os determina. Porém, ao passo que a teoria freudiana do inconsciente foi admitida amplamente, a contribuição de Marx para a compreensão da forma geral da consciência continuou a ser a parte mais

---

6 Por exemplo, por Ernst Cassirer na sua obra *A Filosofia das Formas Simbólicas* [1923]. [Trad. Marión Fleischer, Editora Martins Fontes, São Paulo, dois vols., 2001 e 2004.]

desconhecida da sua obra[7]. Com as fórmulas de «fetichismo da mercadoria» e de «sujeito automático», Marx lançou as bases de uma concepção do inconsciente cuja forma está submetida à mudança histórica, ao passo que Freud concebeu o inconsciente sobretudo como o «receptáculo» de constantes antropológicas, ou mesmo biológicas. Em Freud, trata-se sempre da relação entre o inconsciente em si e a cultura em si, e para ele esta relação nada mudou desde a época da «horda primitiva». Na sua teoria não há lugar para a forma fetichista, cuja evolução constitui precisamente a mediação entre a natureza biológica, enquanto factor quase invariável, e os acontecimentos da vida histórica.

As relações entre o *a priori* de Kant, o inconsciente de Freud e o fetichismo de Marx raramente foram objecto de investigações aprofundadas. Tentaremos fazer aqui, em certo sentido, uma unificação destas abordagens, sem por isso descurarmos as suas diferenças, ou mesmo os seus antagonismos – sobretudo entre Kant, ideólogo entusiasta da nova forma de consciência que ele anunciava, e Marx, o seu primeiro crítico consumado[8]. Com efeito, o que iremos analisar é o aparecimento do sujeito moderno e da própria categoria de sujeito, e, sem nele vermos um «erro epistemológico», acabaremos, mesmo assim, por lhe retirar muitos dos seus galões. Com frequência, atribui-se à noção de «sujeito» o simples facto de ser sempre necessário um portador humano da acção e da consciência,

---

7 A isso é preciso acrescentar a obra de Durkheim, cujas «representações colectivas» são igualmente uma tentativa de descrever os *a priori* sociais.

8 Contribuiu para a discussão sobre a «constituição do sujeito», nomeadamente em relação a Kant, um número restrito de autores – temos em mente Theodor W. Adorno, o seu primeiro mentor, Alfred Sohn-Rethel, e o seu aluno Hans-Jürgen Krahl.

mas esta definição genérica nada explica. Podemos compará-la à identificação abusiva que se faz correntemente entre o «trabalho» e qualquer metabolismo com a natureza — não sendo fortuito, aliás, este paralelismo entre o sujeito e o trabalho. Aquilo que habitualmente se designa como «sujeito» não é idêntico ao ser humano ou ao indivíduo: constitui uma figura histórica particular, surgida há não muito tempo, em simultâneo com o trabalho. O sujeito baseia-se numa cisão, na expulsão de uma parte de si mesmo e no medo do seu retorno. Poderíamos pois suspeitar que a forma-sujeito — o facto geral de ser um sujeito[9] — comporta, na realidade, o apagamento de qualquer particularidade individual. E talvez este sujeito não seja necessariamente o portador da emancipação humana, o «pólo positivo» a defender, oposto ao «pólo negativo» constituído pela sociedade opressiva. Talvez não haja um «sujeito revolucionário» que ponha fim à sociedade capitalista, e talvez a emancipação social antes consista na superação da própria forma-sujeito. Não se trata, portanto, nem de «libertar o sujeito», nem, pelo contrário, de considerar a sua ausência um dado ontológico, como faz o estruturalismo.

Marx deu uma contribuição essencial para este debate com o seu conceito de «sujeito automático», mesmo que este surja uma única vez na sua obra: «O valor transita constantemente de uma forma para a outra, sem se perder neste movimento, e transforma-se assim num sujeito

---

9 A expressão «forma-sujeito» indica uma forma *a priori* — mas limitada a uma fase histórica — na qual deve «moldar-se» todo o comportamento e toda a consciência para que o indivíduo seja reconhecido como um «sujeito». A palavra *sujeito* indica igualmente os sujeitos vivos, empiricamente presentes, que correspondem a esta forma, tal como os valores de diferentes mercadorias são sempre expressões da forma-valor.

automático.»[10] Na sociedade em que domina o fetichismo da mercadoria não pode haver um verdadeiro sujeito humano: é o valor, nas suas metamorfoses (mercadoria e dinheiro), que constitui o verdadeiro sujeito. Os «sujeitos» humanos vão a seu reboque, são os seus executantes e «funcionários» – «sujeitos» do sujeito automático[11].

Que é então o «sujeito»? Que história foi a sua? Será possível escrever uma história das constituições psíquicas paralela à história das formas de produção e compreender as suas relações? E, sobretudo, será possível escrevê-la abandonando por completo o velho esquema «base e superestrutura»? Não para o virarmos simplesmente do avesso, nem para dele fazermos uma mescla de coisas, mas para alcançarmos uma compreensão da «forma social total».

Podemos indicar, como exemplo do poder heurístico desta abordagem, o olhar que ele permite lançar sobre o surgimento do capitalismo nos séculos XIV e XV. Há uma ligação evidente entre os começos de uma visão positiva do trabalho nos mosteiros, durante a Idade Média, a substituição do «tempo concreto» pelo «tempo abstracto» – e a construção dos primeiros relógios –, as inovações técnicas e a invenção das armas de fogo – invenção que esteve na origem da enorme necessidade de dinheiro dos Estados nascentes, a qual provocou a transformação das economias de subsistência em economias monetárias. É impossível estabelecer, neste caso, uma hierarquia entre factores «ideais» (a concepção do tempo, a visão do trabalho) e os

---

10 Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 173. [*O Capital*, *op. cit.*, liv. I, t. I, secção II, cap. 4, p. 179.]

11 Para considerações mais detalhadas sobre o «sujeito automático», bem como para as outras questões tratadas nesta parte introdutória do presente livro, devo remeter para *As Aventuras da Mercadoria*.

factores materiais ou tecnológicos; ao mesmo tempo, não se trata de uma simples coincidência entre elementos independentes uns dos outros. A aptitude para a abstracção e para a quantificação parece constituir aqui o código *a priori*, a forma de consciência geral sem a qual as inovações tecnológicas ou as descobertas geográficas não teriam tido o mesmo impacto — e vice-versa.

Neste estádio, já podemos adiantar um elemento muito importante para a leitura de certos episódios da história das ideias que neste livro se propõe. Pensamos, obviamente, que as formas do pensamento — as expressões simbólicas — se inscrevem na história das sociedades em que se desenvolveram, e pensamos que elas fornecem com frequência o melhor meio para compreender estas sociedades. Todavia, não se trata aqui de estabelecer elos directos entre estas formas do pensamento — por exemplo, os grandes sistemas filosóficos — e as relações de classes, como fazia o «materialismo histórico». Este, invariavelmente, via em quase todo o pensamento do século XVII ao século XIX a expressão da «ascensão da burguesia» e das suas aspirações a emancipar-se da dominação feudal e clerical. Este tipo de análise não é errado e permitiu com frequência obter resultados importantes, mas o que aqui propomos diz respeito a um outro nível — a uma outra «camada geológica» — da história da sociedade burguesa. Trata-se de um nível de análise que aborda a constituição do sujeito e dos seus aspectos psicológicos profundos, com a esperança de que disso possa um dia resultar uma história «materialista» da alma humana; «materialista», não no sentido em que se pressupõe uma preeminência ontológica da produção material ou do «trabalho», mas no sentido em que não se concebe a esfera simbólica como auto-suficiente nem como auto-referencial.

O narcisismo é um dos traços característicos da forma-sujeito moderna. Para estudar as etapas da sua instituição à escala social, pode ser útil consultar certas obras filosóficas. Descartes, Kant, Sade, Schopenhauer e muitos outros podem ser considerados «sintomas» da instauração de uma nova constituição fetichista, que é ao mesmo tempo «subjectiva» e «objectiva», forma de produção e forma de vida quotidiana, estrutura psíquica profunda e forma do elo social. Com efeito, a formação do sujeito moderno, a difusão do trabalho abstracto, o surgimento do Estado moderno e muitas outras evoluções desenrolaram-se em paralelo, ou, melhor dizendo, são apenas diferentes aspectos de um mesmo processo. Neste processo, não há uma hierarquia predeterminada de factores e nenhum deles «deriva» unilateralmente de um outro.

A forma-sujeito não é sempre a emanação directa da forma-valor em sentido económico, podendo também entrar em contradição com ela. De resto, a forma-sujeito contém elementos provenientes das formações sociais anteriores, reutilizados com novos fins (anti-semitismo, patriarcado, religião) – impondo-se a analogia com as «camadas geológicas».

O sujeito não é uma invariante antropológica, é uma construção cultural, resultado de um processo histórico. A sua existência, contudo, é bem real. Não se trata de um erro de interpretação, como afirmam o estruturalismo e a teoria dos sistemas sociais. Uma nítida diferenciação entre o sujeito (do conhecimento, da vontade) e o objecto não é óbvia, nem existiu antes do surgimento da forma-sujeito moderna, que estabeleceu entre ambos uma oposição absoluta. Assim, no universo religioso, o sujeito não

é considerado o criador autónomo do seu mundo, é amplamente determinado por sujeitos exteriores, como os deuses ou os espíritos. Por conseguinte, o sujeito partilha parcialmente o estatuto do objecto. Ao mesmo tempo, a natureza não é concebida como simples objectividade que obedece a leis invariáveis, é considerada uma espécie de sujeito dotado da sua própria vontade insondável. A palavra «sujeito» pode aliás indicar, ao mesmo tempo, um sujeito individual e um sujeito colectivo (um povo ou uma classe social). A forma-sujeito implica que o actor é sempre idêntico a si mesmo, totalmente autónomo e numa relação de exterioridade com o contexto social.

A nossa abordagem propõe-se pensar conjuntamente os conceitos de «narcisismo» e de «fetichismo da mercadoria», indicando o seu desenvolvimento paralelo. Ou, mais precisamente, mostrar que se trata de duas faces da mesma forma social. Como veremos com mais pormenor no próximo capítulo, o narcísico, segundo Freud, é essencialmente uma pessoa que, apesar das aparências, se manteve num estádio primitivo da sua evolução psíquica; tal como o recém-nascido, apercebe o mundo inteiro como uma extensão do seu *ego*. Ou, melhor dizendo, não concebe uma separação entre o *ego* e o mundo — porque não pode aceitar a sua originária separação da figura materna. Para negar «magicamente» esta separação dolorosa, e os sentimentos de impotência e infortúnio dela decorrentes, ele vive o mundo inteiro, incluindo os seus semelhantes, como uma extensão do seu *ego*. Fá-lo, evidentemente, de forma inconsciente. No narcísico adulto, por trás de uma aparência de normalidade, esconde-se a impossibilidade de reconhecer os «objectos» — no sentido mais lato — na sua autonomia e de aceitar a sua separação. O egocentrismo do narcísico — o seu aspecto mais visível — é apenas

uma consequência disso. O mundo exterior é apercebido como uma *projecção*: os objectos e as pessoas não são discernidos como aquilo que são, mas como prolongamentos do mundo interior do sujeito. Perante o sentimento de omnipotência do *ego* narcísico — que recorre, se necessário, pelo menos no caso da criança pequena, a formas de satisfação alucinatória dos seus desejos —, o mundo não passa de um objecto a manipular, ou mesmo de um obstáculo à realização efectiva dos desejos, tão fáceis de satisfazer na esfera da imaginação. O corpo físico do sujeito narcísico faz parte também deste mundo exterior potencialmente hostil e refractário. Na partilha entre o *ego* narcísico e o mundo, as fronteiras do mundo exterior começam com o seu próprio corpo. Este último pode resistir ao *ego* e lembrá-lo dolorosamente dos seus limites, bem como da irredutibilidade do mundo exterior aos seus desejos. Quanto ao *ego*, este não se identifica de imediato com o corpo e com as suas sensações, mas apenas com o mundo interior e com as pulsões do sujeito — é aquilo a que Freud chama «processo primário».

É claro que o narcisismo de que aqui falamos não consiste apenas num excesso de amor-próprio, na vaidade e no culto do corpo, nem sequer no culto do *ego* e no egoísmo, como pressupõe o uso popular deste termo. Pelo contrário, o narcisismo, em sentido psicanalítico, é uma fraqueza do *ego*, ficando o indivíduo confinado a um estádio arcaico do desenvolvimento psíquico. Não atinge sequer o estádio do conflito edipiano, que dá acesso às «relações de objecto». É o contrário de um *ego* forte e glorioso; este *ego* é pobre e vazio, por ser incapaz de se desenvolver em verdadeiras relações com os objectos e as pessoas exteriores. Limita-se a reviver sempre as mesmas pulsões primitivas.

A forma-sujeito configurou-se, pouco a pouco, a partir do Renascimento e, sobretudo, a partir da época das Luzes. Mas não é apenas contemporânea da ascensão do capitalismo, é-lhe consubstancial. A respeito do ponto de partida desta evolução, há um acordo geral: o sujeito é o resultado da «secularização». Algures entre Pico della Mirandola e Nietzsche, o homem declarou a sua independência de Deus. Saiu da sua «menoridade» (Kant), da sua relação filial com as forças superiores, para se tornar adulto e compreender que é ele próprio que constitui e governa o seu mundo[12]. Mas terá o homem «secularizado» deixado para trás, verdadeiramente, a metafísica? Terá ele ultrapassado, como se ultrapassa um estádio infantil, a sua necessidade de religião? Ou terá a metafísica mudado apenas de aspecto e continuado a determinar as nossas vidas? Não será o sujeito moderno resultado da transformação de formas anteriores de fetichismo social? Com efeito, em muitos aspectos, o famoso *desencantamento* do mundo revelou-se como um *reencantamento* do mundo. A metafísica deixou de se limitar ao mundo do Além, infiltrou-se cá na terra. Ao fazê-lo, deixou de ser reconhecível enquanto tal, porque, em vez de constituir um reino à parte, misturou-se nas relações quotidianas dos homens, na produção e na reprodução das suas vidas. Desde a origem, a formação histórica do sujeito não se desenrolou como ruptura com o cristianismo, mas como a sua continuação por outros meios.

---

12 «A resposta de Édipo ao enigma da esfinge — "É o homem" — é a informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento» (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison* [1947], Gallimard, Paris, 1974, p. 24). [*Dialética do Esclarecimento — Fragmentos Filosóficos*, trad. Guido Antonio de Almeida, Zahar, Rio de Janeiro, 1985, p. 57.]

Após a Idade Média, a consequência do declínio da visão cristã tradicional foi o homem ter deixado de aparecer como o mediador entre a divindade e a natureza, a meio caminho de ambas. Tornou-se, em parte, ele próprio Deus, poderoso como ele, e, em parte, simples natureza, pertencente ao âmbito da biologia, ou mesmo da mecânica e da máquina. A relação imperial com a «natureza exterior» passou a ser a mesma que mantém com a «natureza interior». O corpo humano é agora considerado um corpo físico, à semelhança dos outros objectos, tendo desaparecido a diferença entre o vivo e o não vivo.

Em contrapartida, segundo a visão cristã, do corpo pode provir o pecado, mas também a salvação. Como adversário da alma, o corpo é também muito real; não é, portanto, a simples encarnação do espírito e tem direito à sua ressurreição futura. Esta concepção não faz do concreto a simples forma de representação do abstracto. O concreto não é o mero acidente de uma substância. Segundo um lugar-comum, os Europeus teriam descoberto, a partir do século XIV, a dimensão terrestre da existência; teriam deixado então de considerar a vida como uma preparação para o Além. Exemplos disso seriam as pinturas de Giotto (que morreu em 1337) ou os começos de uma moda de vestuário que pôs em relevo o corpo em vez de o encobrir (em finais do século XIV propagaram-se pantalonas e gibões justos ao corpo). No entanto, a visão da modernidade como secularização crescente e como emancipação relativamente à religião e à sua desvalorização da dimensão terrena corresponde apenas a uma parte da verdade: na mesma época, o sujeito laico da economia começou a desvalorizar o mundo material, transformando-o numa representação do abstracto e fazendo do concreto uma encarnação acidental da substância-valor.

Sem expormos aqui uma história detalhada da génese da forma-sujeito, examinemos, pelo menos, dois autores de entre os principais fundadores da modernidade: Descartes e Kant. Basta lê-los um pouco diferentemente do que conta a seu respeito a lenda heróica, para chegarmos a pouco alegres conclusões sobre esta modernidade.

Os manuais de história da filosofia afirmam correntemente que Descartes operou uma profunda ruptura na história do pensamento. Seria ele, até, o verdadeiro fundador da filosofia moderna, juntamente com Galileu Galilei, Francis Bacon e Thomas Hobbes. Esta asserção não parece exagerada: relativamente à tradição escolástica, que consistia sempre em interpretar um texto sagrado ou canónico – a Bíblia, Aristóteles ou os Pais da Igreja –, e mesmo relativamente à afluência da filosofia naturalista do Renascimento, Descartes surge – ele próprio assim se apresentava – como o primeiro pensador, desde os Gregos, que constrói um discurso metafísico e epistemológico a partir do zero, sem pressupostos, como se ninguém antes dele tivesse pensado. Embora o detalhe das suas argumentações esteja marcado por procedimentos e conteúdos escolásticos e ele recorra sempre a Deus logo que na sua argumentação aparece uma falha, os seus conceitos de base são efectivamente revolucionários. Por consequência, devem também ser-lhe atribuídos todos os elogios e censuras que desde então a modernidade mereceu. As opiniões sobre Descartes evoluíram em conformidade com as apreciações formuladas a respeito desta modernidade. Para os antimodernistas tradicionalistas, ele representava a força subversiva da Razão, que minava o trono e o altar, e teria mesmo estado na origem da Revolução Francesa. A Igreja, de início, pusera-o no Índex. Depois, na época do progresso científico triunfante, Descartes foi visto

como um herói, a encarnação do «génio francês». No decurso do século XX, o crescendo de desconfiança perante a razão instrumental transformou-o de novo em alvo privilegiado. Deste modo, o seu programa destinado a «tornar-nos senhores e donos da natureza», que no século XIX tinha deparado com uma aprovação muito ampla, é tido hoje em dia, na época do pensamento ecológico, como uma das raízes do mal – ou até como a sua formulação paradigmática – que nos arrasta para o abismo... Os que continuam a transformar o homem e o mundo numa máquina já não precisam de qualquer teoria; e os que se opõem a isso começam com frequência por criticar Descartes – sendo também censurados vivamente, como é óbvio, Hobbes, Bacon, Locke, Leibniz, Mandeville e Adam Smith. Descartes é amiúde «aquele que adoramos detestar», de Martin Heidegger a Karl Jaspers e Hannah Arendt, incluindo, actualmente, Dany-Robert Dufour.

Pode pois parecer banal começarmos mais uma vez o relato dos delitos da modernidade atacando-o a ele, mas não o podemos evitar. Descartes presta-se demasiado a isso; e cada geração pode encontrar na sua obra novos defeitos, novas razões para o criticar, que não foram notados pelos críticos anteriores.

O mesmo se passa com a história da constituição do sujeito. Não se trata de atribuir a Descartes qualquer coisa como uma primeira formulação aproximativa do estatuto deste sujeito. Pelo contrário, o narcisismo e a «ausência de mundo» do sujeito moderno já nela se encontram numa forma tão pura que até se pode dizer que os séculos sucessivos apenas desenvolveram, pouco a pouco, tudo o que essa intuição inicial já continha. É um pouco como o dinheiro: no seu «conceito» (o «dinheiro enquanto dinheiro», diz Marx) está contido o capital, bem como todas as

evoluções possíveis do capital; mas foi preciso mais de meio milénio para que o dinheiro se tornasse completamente *in actu* o que era em potência.

Descartes é o representante por excelência da revolução burguesa. Pretende demolir o mundo existente até aos seus alicerces, para o reconstruir segundo as leis do sujeito racional. Ao mesmo tempo, limita-se a um estrito conservadorismo no respeitante aos costumes e à ordem política e social. Certas concessões ao dogma estabelecido pela Igreja correspondem a puro oportunismo, ou ao medo; em contrapartida, o seu horror perante qualquer possibilidade de pôr em causa a ordem social faz parte, sem dúvida, da própria essência do seu programa. Descartes anuncia de modo paradigmático em que irão consistir as inovações da sociedade burguesa: despedaçar inclusive os núcleos dos átomos e os genes, criar o «turbilhão» (que, não por acaso, é um conceito central da física cartesiana) de uma destruição e reestruturação permanentes das formas de vida e das ideologias que as acompanham. Trata-se de subverter a natureza para salvaguardar as estruturas da dominação social, e não de subverter a sociedade; em suma, uma espécie de «revolução conservadora». Nada é aceite como natural, excepto o que for produzido pelo homem. Descartes prevê um progresso infinito das ciências, mas não o concebe como alargamento dos conhecimentos ou como alegria do saber, mas sim com vista às suas aplicações práticas — que ele preconiza sobretudo para a medicina, à qual prediz um grande futuro.

Descartes exprime o seu horror aos «temperamentos conflituosos e inquietos que, não sendo chamados, nem pelo nascimento, nem pela fortuna, à gestão dos negócios públicos, não deixam nunca de fazer em pensamentos

alguma nova reforma»[13]. Embora a sua «moral provisória» pretenda ser estóica, esta não está longe do mais banal conformismo; ele tenciona seguir as opiniões e as leis mais moderadas e mais correntes no seu país, «as mais cómodas para a prática», resignar-se às desgraças e «procurar sempre antes vencer-me a mim próprio do que vencer a fortuna e modificar antes os meus desejos do que a ordem do mundo»[14], porque só os nossos pensamentos estão sob o nosso pleno poder. Por consequência, abandona até mesmo a hipótese heliocêntrica de Galileu, que considerava solidamente demonstrada e, além disso, inteiramente inofensiva do ponto de vista das autoridades, após a sua condenação pela Igreja de Roma. Declara querer evitar tudo o que pudesse «supor ser prejudicial à Religião e ao Estado»[15]; com efeito, se a toda a gente fosse permitido inventar costumes, e não somente «aos que Deus designou para soberanos dos seus povos ou a quem concedeu graça e zelo suficientes para serem profetas», haveria «tantos reformadores como cabeças»[16]. O seu ponto de partida parece muito revolucionário: «Tinha de deitar abaixo tudo, inteiramente, por uma vez na minha vida, e começar, de novo, desde os primeiros fundamentos, se quisesse estabelecer algo de seguro e duradouro [...]. Vou dedicar-me, por fim, com seriedade e livremente, a destruir em geral as minhas opiniões.»[17] Acabou, no entanto, por reintroduzir pela

---

13 Descartes, *Discours de la méthode*, in *Oeuvres et lettres*, col. «La Pléiade», Gallimard, Paris, 2002, parte II, p. 135. Infelizmente, não explica em quem está a pensar. [*Discurso do Método*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 1993, p. 53.]

14 *Ibid.*, parte III, p. 142. [*Ibid.*, p. 66.]

15 *Ibid.*, parte VI, p. 167. [*Ibid.*, p. 101.]

16 *Ibid.*, p. 168. [*Ibid.*, p. 102.]

17 Descartes, *Méditations métaphysiques*, in *Oeuvres et lettres*, *op. cit.*, «Méditation première», p. 267. [*Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. Gustavo de Fraga, Almedina, Coimbra, 1985, pp. 105-106.]

janela o que tinha expulsado pela porta, inclusivamente a prova ontológica da existência de Deus, pedra angular do edifício escolástico que dizia detestar.

Foi na época de Descartes que a unificação do mundo sob o único princípio do valor, do trabalho e do dinheiro deu um grande salto em frente. Descartes reproduz esta *reductio ad unum* e, ao mesmo tempo, para ela contribui, reduzindo a multiplicidade dos dados a apenas dois princípios: matéria e movimento, *res extensa* e *res cogitans*[18]. Com esta rígida distinção, Descartes radicalizou a separação entre o sujeito, identificado apenas com o pensamento, e o restante universo, rebaixado ao estatuto de simples objecto, a partir do corpo do sujeito pensante. O homem é sujeito somente na medida em que pensa; as faculdades humanas não requeridas para esta actividade, como a imaginação, saem do círculo da subjectividade *stricto sensu*. A fronteira entre o sujeito conhecedor e o objecto conhecido, entre o pensamento e o corpo, entre o sujeito e o objecto em geral, passava doravante pelo próprio homem, que encetava a sua carreira moderna, toda ela feita de cisões e separações[19]. O conhecimento e o fundamento da compreensão encontravam agora a sua fonte no *ego*,

---

18 A *reductio ad unum* como princípio fundamental do seu pensamento surge igualmente na sua aversão às cidades historicamente «remendadas», às quais opõe edifícios e cidades construídos a partir de planos e por engenheiros, com ruas direitas e iguais (Descartes, *Discours*, *op. cit.*, parte II, pp. 132-133). [*Discurso*, *op. cit.*, pp. 50-51.] Exprime a mesma hostilidade para com tudo o que não seja criação unitária na legislação, na religião ou na razão natural.

19 A concepção «dualista» do homem, que desvaloriza o corpo em proveito das partes do homem que comunicam com o transcendente, é muito menos característica do cristianismo medieval do que habitualmente se crê, e só começa verdadeiramente com Descartes. Ver, a este respeito, Jérôme Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 2016.

mas num *ego* abstracto, num *ego* que era o resultado de um processo de redução que o tinha espoliado de qualquer qualidade concreta e individual. Assim, este *ego* via-se dotado de somente duas qualidades: existir e pensar, num sentido inteiramente formal e vazio de determinações concretas.

O *cogito ergo sum* – penso, logo existo –, que pôs fim ao angustiante mergulho no abismo da dúvida metódica, foi obtido colocando radicalmente entre parênteses o corpo, a matéria, os sentidos e o espaço: «Depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia supor que não tinha corpo algum e que não havia nenhum mundo nem qualquer lugar onde eu existisse; mas que não podia fingir, para isso, que eu não existia; e que, pelo contrário, justamente porque pensava ao duvidar da verdade das outras coisas, seguiu-se, muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se deixasse somente de pensar, ainda que tudo o que tinha imaginado fosse verdadeiro, não teria razão alguma para crer que eu existisse: por isso, compreendi que era uma substância, cuja essência ou natureza é unicamente pensar e que, para existir, não precisa de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material.»[20] Isso supõe uma distinção absoluta entre a alma e o corpo, implicando que é mais fácil conhecer a alma do que o corpo, ou até que a alma poderia existir sem o corpo. Nem a imaginação nem os sentidos nos podem assegurar das coisas sem a ajuda do entendimento; ao passo que é possível conhecer as coisas somente através do entendimento, sem a ajuda dos sentidos. Descartes recusava assim a doutrina dos materialistas: «Tudo o que

---

[20] Descartes, *Discours, op. cit.*, parte IV, p. 148. [*Discurso, op. cit.*, p. 75.]

não é imaginável parece-lhes não ser inteligível.»[21] Por consequência, a existência de um «corpo, da terra ou dos astros — ou seja, as coisas que supomos serem as mais evidentes — é menos certa do que a existência de Deus, a qual só pode ser apreendida através do pensamento, ou seja, da alma» — a alma e o espírito são a mesma coisa, assevera Descartes.

Para ele, é inteiramente coerente que este corpo não seja senão uma máquina, antes de a alma, de origem divina, nele intervir — mas mesmo a obra de Deus é comparada à do artífice que constrói uma «máquina muito perfeita»[22]. Retoma amiúde esta analogia: o animal é uma máquina; e o corpo humano, antes da intervenção divina, é simultaneamente um animal (afirmação que se inscreve na continuidade de uma certa tradição cristã) e uma máquina (o que é manifestamente mais moderno). Na sua teoria da circulação sanguínea, Descartes explica que esta deriva tão necessariamente da disposição dos órgãos como o movimento de um relógio deriva da disposição das suas rodas dentadas[23]. Uma máquina que imitasse um animal desprovido de razão em nada se distinguiria do animal verdadeiro, garante ele, ao passo que um autómato com aspecto humano nunca poderia ter uma linguagem verdadeira nem uma razão suficiente para responder às situações mais diversas[24]. É em exclusivo o pensamento — o espírito, a linguagem — que faz que sejamos humanos. A alma

[21] *Ibid.*, p. 151. [*Ibid.*, p. 79.]

[22] Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, Resumo, p. 264. [*Meditações sobre a Filosofia Primeira*, *op. cit.*, Sinopse, p. 101.]

[23] Descartes, *Discours*, *op. cit.*, parte v, p. 160. [*Discurso*, *op. cit.*, p. 95.]

[24] É um pouco surpreendente que, aos olhos de Descartes, a construção de um robô que possa proferir algumas palavras não pareça constituir uma grande dificuldade técnica.

racional não pode ser extraída da matéria, é expressamente criada por Deus e alojada no corpo de um modo todo ele particular. A nossa alma nada tem que ver com a dos animais, é de uma «natureza inteiramente dependente do corpo» e não morre com ele.

Este corpo e as sensações que engendra de nada servem para estabelecer a mais ínfima certeza a respeito do mundo. Tudo – corpo, espaço, tempo – poderia ser uma ficção. Descartes afirma que é mesmo difícil, em princípio, distinguir entre vigília e devaneio. Mas se, apesar de todas as dúvidas, ele encontrasse ao menos uma coisa indubitável, teria assim um ponto a partir do qual «erguer o mundo», como Arquimedes. Não pode tratar-se do corpo ou da certeza sensível, insiste ele: «Estou ligado ao corpo e aos sentidos de modo que não possa existir sem eles?»[25] Mas nenhum espírito enganador pode fazer que «eu» não exista. Não posso sentir sem corpo, diz ele, mas posso pensar sem ele. Não passo de «uma coisa pensante, isto é, um espírito, ou uma alma, ou um intelecto, ou uma razão. [...] Não sou aquele agregado de membros a que se chama corpo humano; também não sou um certo ténue infuso naqueles membros, nem vento, nem fogo, nem vapor, nem sopro, nem qualquer outra coisa que me imagine, porque foi meu pressuposto que tudo isto é nada. O pressuposto permanece, mas não obstante sou qualquer coisa».[26] A percepção dos objectos exteriores é desvalorizada no procedimento cartesiano porque estes poderiam não existir ou porque a sua apreensão através dos sentidos ou do pensamento poderia ser errónea; servem apenas para confirmar

[25] Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, Meditação segunda, p. 275. [*Meditações sobre a Filosofia Primeira*, *op. cit.*, p. 118.]
[26] *Ibid.*, p. 276. [*Ibid.*, p. 123.]

a existência do espírito que percebe ou pensa. O facto de receber impressões do exterior não basta para demonstrar que estes objectos existem realmente. Deste modo, a impressão do Sol é muito diferente do que a razão diz a seu respeito. A conclusão é desoladora: «Tudo isto demonstra suficientemente que eu, não com base num juízo certo, mas apenas por uma determinada tendência cega, acreditei que existem certas coisas diversas de mim.»[27]

Vemos aqui claramente que a questão de Arquimedes encontrada por Descartes tem um preço muito elevado. A alma é inteiramente distinta do corpo e pode existir sem ele: é o pilar da sua metafísica. Mas, após tê-lo demonstrado, ele tem de empreender enormes esforços para voltar a colar o que antes tinha separado e provar a existência do mundo exterior após tê-lo colocado «entre parênteses». O corpo faz parte deste mundo exterior e convém desconfiar dele, porque a sua existência é *a priori* tão pouco certa como a de uma quimera. Descartes tem pois de se empenhar em demonstrar que o seu corpo é efectivamente o seu corpo, para chegar por fim a constatações mais tranquilizadoras: «Também não era sem razão que eu pensava que aquele corpo que, por um certo direito especial, chamava meu me pertencia mais a mim próprio do que todos os outros, porque nunca me podia separar dele como dos restantes [...].»[28]

É sobretudo no seu tratado tardio sobre *As Paixões da Alma* que Descartes se esforça muito para demonstrar que a alma e o corpo, apesar de tudo, se influenciam mutuamente. Todas as suas explicações, inclusivamente das lágrimas, da palidez ou dos suspiros, são em rigor de ordem

[27] *Ibid.*, Meditação terceira, p. 289. [*Ibid.*, p. 144.]
[28] *Ibid.*, Meditação sexta, p. 321. [*Ibid.*, p. 204.]

física; e se uma impressão apavorante causa medo ou coragem, isso resulta, diz ele, da «disposição do cérebro», ou seja, da sua estrutura. O «eu» não tem a mesma substância que o mundo, a *res extensa*, o que obriga Descartes a recorrer a uma construção auxiliar quase cómica: a «glândula pineal» como «interface» (como hoje se diria) que permitiria estabelecer uma ponte entre o sujeito e o mundo dos objectos, os quais, de outro modo, poderiam separar-se para sempre.

A cisão entre sujeito e objecto, pensamento e mundo físico, alma e corpo, surgiu rapidamente como o núcleo, e o problema central, da filosofia cartesiana. Ocupou os seus sucessores imediatos e voltou no século XX a adejar no debate sobre os começos da modernidade e o papel da ciência. Foi também realçada a importância de Descartes para compreender o impulso do capitalismo, tal como a sua contribuição para a definição do indivíduo moderno. O que desejamos sublinhar aqui mais especificamente é a formulação precoce que ele deu do fenómeno a que hoje chamamos «narcisismo».

Se nos lembrarmos da definição do narcisismo exposta mais atrás, vemos facilmente em que é que a abordagem cartesiana antecipa a constituição narcísica do sujeito contemporâneo. A sua dúvida sistemática, o seu abandono por etapas de todas as certezas, até chegar à única absoluta, o *cogito*, têm a aparência de uma controlada regressão à primeira infância — como acontece em certas psicoterapias. O mundo exterior só nela existe como parte do mundo interior e deve ser construído a partir da única realidade que é a certeza de existir.

O sujeito nasce pois historicamente com o risco do solipsismo radical, em que a existência de um mundo exterior, e até de outros homens ou de um corpo sensível,

nada tem de evidente. Na sua maior parte, as características do sujeito moderno estão já coligidas em Descartes: solitário e narcísico, incapaz de ter verdadeiras «relações de objecto» e num antagonismo permanente com o mundo exterior. Além disso, este sujeito é estruturalmente branco e masculino, sendo um tal modelo de racionalidade «desencarnada» precisamente aquele em que o homem branco estabeleceu a sua pretensão de superioridade para com o restante mundo[29]. A oscilação entre sentimentos de impotência e de omnipotência, elemento característico do narcisismo, encontra-se na visão cartesiana de um «eu» que não é nada, pura ideia sem extensão, e que, no entanto, está na origem do mundo inteiro. A sua afirmação segundo a qual «eu posso conhecer o eu — o espírito — sem conhecer o mundo, mas não o mundo sem o eu», indica uma espécie de prioridade do eu que remete para a omnipotência: sem mim, sem o meu espírito, o mundo não existiria[30].

Em Descartes, as numerosas comparações do corpo humano, mas também do universo e da própria acção divina, com uma «máquina» ou com um «autómato» podem levar, numa perspectiva marxista, a duas interpretações diferentes. Segundo o marxismo tradicional, tais comparações «reflectem» a introdução das manufacturas e a ascensão da burguesia que destas extrai a sua riqueza. Não é errado, mas a crítica do fetichismo pode igualmente realçar nisso uma antecipação quase visionária do conceito marxiano de «sujeito automático».

---

29 Ao passo que o cristianismo reconhecia a cada ser humano a posse da coisa mais importante, uma alma imortal.

30 Mesmo na sua própria pessoa, nota-se nos escritos de Descartes uma oscilação permanente entre proclamações — provavelmente pouco sinceras — de modéstia e submissão às autoridades e expressões de grande desprezo por todos os sábios anteriores e contemporâneos.

O livro do filósofo e médico francês La Mettrie, *O Homem-Máquina*, publicado em 1748, e depois, um século e meio mais tarde, a invenção por Frederick Winslow Taylor da «gestão científica» dos movimentos do corpo humano para aumentar a sua produtividade, mas também o eugenismo (com os seus aspectos económicos), a optimização do «material humano» ou dos «recursos humanos» nas empresas, a actual utilização económica do corpo no «mercado do vivo» (órgãos, genes, úteros...) e do cadáver para fins «artísticos» (exposições de cadáveres plastinados pelo médico e artista alemão Gunther von Hagens[31]), foram outras etapas desta redução do corpo humano a uma máquina.

A clivagem entre sujeito e objecto faz do homem um ser radicalmente estranho ao mundo. Perante a majestade do espírito, o mundo passa a ser apenas um material em que o espírito procura realizar-se. A resistência que este material – quer seja natural ou humano – opõe aos desígnios do sujeito leva este último a submetê-lo, dominá-lo, maltratá-lo, ou mesmo a reduzi-lo a pó, se necessário. Esta clivagem não opõe o «homem» ao mundo natural, como amiúde se afirma. É muito mais radical: ela opõe um espírito desencarnado a tudo o que, por outro lado, constitui o próprio humano, os outros homens, o próprio corpo. Assim, este corpo, se não se mostrar bastante produtivo, se não trabalhar bastante, se dormir muito ou exprimir demasiados desejos físicos, surge cada vez mais, ao longo

31 Esta desenvolta relação com a morte e com o morto é uma das características que permitem falar de uma verdadeira «ruptura civilizacional». Em todas as civilizações, a sepultura dada aos mortos era um dos elementos que permitiam fazer a diferença com situações de anomia ou de barbárie total, como podem surgir durante uma guerra. A história de Heitor na *Ilíada* mostra que as honras atribuídas aos mortos eram tão importantes como as reservadas aos vivos.

da evolução do capitalismo, como um inimigo, como uma resistência a vencer — foi o que procuraram fazer o taylorismo, os regimes alimentares ou as técnicas destinadas a diminuir a necessidade de sono[32].

Por conseguinte, o mundo exterior é concebido como hostil *a priori*, como limitação do eu. Há nisto uma diferença importante em relação a concepções mais antigas, segundo as quais o ser humano faz parte de um «encadeamento de seres» ou de um cosmo graduado em que cada qual adquire a sua posição através da participação numa essência superior. Para Descartes, a *res extensa* nem sequer existe, ou tem apenas, na melhor das hipóteses, uma dignidade ontológica muito restrita. Em vez de um sentimento de pertença a um universo partilhado[33], o homem moderno está confrontado com uma hostilidade permanente, que não decorre somente de situações ou de homens particulares, mas, amiúde, do «mundo» enquanto tal. A omnipresente concorrência é a causa e a consequência desta hostilidade. É expressão disso mesmo, com frequência, um *ressentimento* indiferenciado, como veremos mais adiante, ao passo que a consequência mais extrema é o desejo de acabar com este mundo opressor, de o *aniquilar*. É interessante observar que Edmund Husserl, fundador da fenomenologia e admirador de Descartes, escreveu em 1913 que este último, para estabelecer a sua filosofia, teve de começar por operar um «aniquilamento do mundo»

---

[32] Ver Jonathan Crary, *24/7. Le Capitalisme à l'assaut du sommeil* [2013], La Découverte/Zones, Paris, 2014. [*24/7. O Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*, trad. Nuno Quintas, Antigona, Lisboa, 2018.] As raízes desta atitude na ascese cristã parecem bastante evidentes. Resta saber qual é, neste quadro, a importância das «técnicas do eu» antigas e orientais.

[33] O qual, evidentemente, na prática das sociedades pré-modernas, não excluía antagonismos muito fortes.

no pensamento[34]. Mas, nesse tempo, um tal aniquilamento não passava de uma experiência puramente mental, na cabeça de um pensador meio adormecido ao pé da lareira, e Descartes não tinha certamente previsto que o assassino em série, o amoque, seria a última encarnação do sujeito que ele acabara de fundar.

EXCURSO: DESCARTES MUSICÓLOGO E AS ACELERAÇÕES DA HISTÓRIA

No respeitante ao lugar da filosofia de Descartes no quadro da sua época, uma abordagem nova, e bastante interessante para a nossa demonstração, foi proposta na Alemanha pelo filólogo Eske Bockelmann no seu livro *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens* [A Medida do Dinheiro. Sobre a génese do pensamento moderno][35] e no seu artigo «Die Synthese am Geld: Natur der Neuzeit» [A síntese através do dinheiro: a natureza da época moderna][36]. Bockelmann constata nestes trabalhos que o «compasso» na poesia e na música, ou seja, o hábito de perceber uma sequência de sons segundo a alternância «acentuado/não acentuado» («tempo forte» e «tempo fraco») nada tem de «natural», como em geral se crê. O compasso não corres-

---

[34] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* [1913], trad. fr. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, p. 160. A propósito do § 49 («A consciência absoluta como resíduo do aniquilamento do mundo»), Ricoeur comenta: «Husserl extrai disto a consequência radical: a consciência não tem necessidade de coisas para existir; ela é o absoluto afirmado no § 44 e § 46.»

[35] Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Zu Klampen, Springe, 2004.

[36] Eske Bockelmann, «Die Synthese am Geld: Natur der Neuzeit», *Exit!*, n.º 5, 2008.

ponde a ritmos biológicos, como as batidas cardíacas. A poesia antiga baseava-se nas sílabas longas e curtas, a música pautava-se por formas de ritmo muito diferentes dos ritmos modernos. Por volta de 1620, a situação mudou, quase de um dia para o outro, com o surgimento do compasso. É disso testemunha a obra do poeta alemão Martin Opitz, que então teorizou a necessidade do compasso em poesia e reescreveu os seus próprios versos segundo as suas novas regras. Deu-se uma evolução paralela no âmbito da música, em que o próprio Descartes teve um papel: o seu primeiro livro, redigido em 1618, aos vinte e dois anos, muito antes das suas obras filosóficas ou científicas, é um *Compendium musicae* em que ele descreve, pela primeira vez, a escuta musical segundo o compasso. Esta curiosa coincidência demonstra bem o modo como a irrupção da modernidade teve repercussões em diversos planos nesse momento histórico preciso.

Rapidamente, interpretar cada sequência de sons segundo a alternância «acentuado/não acentuado» tornou-se um hábito tão enraizado no inconsciente mais profundo — um reflexo condicionado —, que os homens já não podiam sequer imaginar ouvir de modo diferente, ou terem-no feito alguma vez. Nos nossos dias, interpretamos segundo este esquema até mesmo o ruído de uma torneira a gotejar – e vemos neste exemplo que nenhum som é «por natureza» acentuado, mas que o é simplesmente por oposição a um outro estabelecido como «não acentuado». Bockelmann define o compasso como uma «relação pura e sem conteúdo», em que cada elemento não se define por uma qualidade própria, mas pela sua oposição a um outro elemento. As suas considerações, todavia, vão muito para além da métrica: na revolução filosófica, matemática e científica do século XVII, encontra-se a mesma *relação sem*

conteúdo. Galileu foi o primeiro a pensar o movimento puro, sem um objecto que se movesse. Cada conteúdo, cada qualidade na natureza, tornou-se uma variável que se definia apenas pela sua relação com uma função e, no fim de contas, com um puro número. Tudo o que era concreto limitava-se a esta qualidade abstracta: variar segundo uma função. Era a primeira base da relação binária 1/0 que hoje domina o mundo através da digitalização.

Descartes, assegura Bockelmann, fez a mesma coisa no âmbito do pensamento: concebeu o mundo como uma pura relação funcional entre sujeito e objecto, entre função do conhecimento e conteúdo do conhecimento. Depois preencheu-o com conteúdos introduzidos sub-repticiamente. Perante o sujeito do conhecimento, todos os objectos eram iguais. Esta relação sujeito-objecto pôde em seguida ser aplicada fosse ao que fosse: as partes eram sempre pensadas como absolutamente separadas e existindo apenas, todavia, na sua relação recíproca.

Mas por que motivo se operou naquele momento essa revolução na percepção? Segundo Bockelmann, isso explica-se pelo facto de o *dinheiro*, há algumas décadas, ter começado a penetrar na vida quotidiana. Não o dinheiro pré-moderno, mas o «dinheiro enquanto dinheiro», como lhe chama Marx. Este dinheiro constitui uma pura representação de todas as mercadorias, de todos os valores. Tornou-se uma relação universal e passou a assegurar a mediação entre todas as actividades humanas. Foi nessa época que nasceu uma primeira «economia mundial» e que a síntese social começou a efectuar-se através do dinheiro: tudo se referiu ao dinheiro, tudo foi medido em dinheiro. Pela primeira vez na História, o valor não consistia em qualquer coisa de precioso — metais — que se encontrava *no* dinheiro; o valor pôde ser desligado do dinheiro.

Passou a existir como «valor absoluto», como «valor puramente para si». Este valor deixou de ser a unidade de qualquer coisa de concreto, passando a ser uma unidade pura, sem conteúdo específico, que existia apenas como referência pura à totalidade das mercadorias. Tornou-se a referência aos conteúdos desligados destes conteúdos, a todo e qualquer conteúdo possível, como no caso do movimento pensado sem referência a um objecto em movimento. O valor tornou-se o acto puro de referir, e as mercadorias constituíram, nesta relação entre dois pólos, a pura «referência», aquilo a que o valor se referia. Não se tratava da referência de um conteúdo determinado à forma abstracta que ele poderia ter, mas da referência ao próprio acto de referir: o dinheiro não contém valor, mas constitui a mediação com tudo o que é concebido como contentor de valor. Entre o valor monetário e o dinheiro há uma relação pura de exclusão e de contradição, e esta relação é assimétrica. É a relação entre a função e o conteúdo da função, entre o conteúdo enquanto tal (o mundo das mercadorias) e aquilo que absolutamente não tem conteúdo e é unidade em virtude disso (do valor). Foi ao manejar dinheiro no dia-a-dia, satisfazendo cada vez mais necessidades através do dinheiro, que o homem aprendeu, nesse tempo, sem se dar conta, a organizar a sua percepção do mundo, dos números à música, da ciência à poesia, segundo a polaridade entre «pura referência» e «puro objecto referido».

Bockelmann procura esclarecer a génese do sujeito moderno mostrando o papel que nela desempenhou o dinheiro. O que ele analisa é o *a priori* social e mental, o «filtro» de que já nem temos consciência. O seu livro deparou com objecções relativas a pormenores da sua argumentação, mas o que é preciso criticar, sobretudo, é o facto de ele conceber o dinheiro apenas como meio de troca, situado na

esfera da circulação, e não como representação do trabalho abstracto. É necessário insistir neste ponto: a génese da síntese social não reside somente na *circulação*, onde toda a gente tem, mais ou menos, o mesmo estatuto de comprador e de vendedor, ela encontra-se essencialmente no *trabalho abstracto*. Nesta esfera, nem todos sofrem do mesmo mal. Deste modo, as mulheres são tradicionalmente excluídas do trabalho abstracto; as suas actividades domésticas não contam como trabalho, não criam valor e não se representam no dinheiro.

Em frases de Descartes como «nada pode ser percebido por mim com mais facilidade e mais evidência do que o meu espírito»[37], anuncia-se já a viragem kantiana, a passagem definitiva do «realismo ingénuo» para o subjectivismo, para o exame das faculdades subjectivas de preferência ao da estrutura ontológica do mundo. Seria desejável proceder um dia a uma releitura da história da filosofia moderna como expressão intelectual da «psico-história» humana. De momento, vamos limitar-nos aqui a observar que, em toda a filosofia pós-cartesiana, a relação entre corpo e espírito, pensamento e extensão, na medida em que estes foram separados, passou a constituir o problema principal. Este problema revelou-se tão árduo que as soluções propostas, se as encararmos com algum distanciamento, apresentam com frequência aspectos propriamente delirantes. O «ocasionalismo» de Nicolas Malebranche e Arnold Geulincx, na geração que sucedeu

37 Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, Meditação segunda, p. 283. [*Meditações Metafísicas*, *op. cit.*, p. 133.]

a Descartes, negava qualquer acção possível da alma sobre o corpo. Concebia seriamente o agir humano segundo a analogia dos dois relógios, aos quais Deus dera corda no começo dos tempos e que marcavam constantemente a mesma hora. Deste modo, a alma age no mesmo momento que o corpo, que obedece apenas a regras mecânicas. Quando o desejo de comer faz efectivamente abrir a boca, não se trata, portanto, de interacção, mas de uma sincronia operada por Deus. Gottfried Wilhelm Leibniz desenvolveu depois esta abordagem até dela extrair a sua «monadologia» e a sua teoria da «harmonia preestabelecida». Grotesca como concepção filosófica, apesar disso ela parece-nos hoje significativa como visão profética (e involuntária) da sociedade capitalista e da sua «síntese social». Cada mónada, segundo Leibniz, não tem «janelas», é surda e cega, sozinha no mundo, sem qualquer elo *a priori* com as outras mónadas. Contudo, reguladas segundo um automatismo que lhes é exterior, as mónadas unem-se e formam os corpos e as acções no mundo. As mónadas só têm relações entre si através da mediação da instância que estabelece esta harmonia. Como não vermos nisso uma prefiguração do sujeito mercantil, átomo social ligado aos outros apenas por um mecanismo anónimo, a saber, o Estado e o mercado?[38] Se em Leibniz é ainda Deus que instaura a harmonia, em Adam Smith, décadas depois, será a «mão invisível» do mercado que cumprirá a mesma função de harmonização entre os actores sociais. Estes limitam-se,

[38] A respeito de muitas coisas, Leibniz foi um dos ideólogos importantes da modernidade capitalista, em particular dos seus piores aspectos. Sonhava com uma «língua universal», simples sistema de sinais unívocos, que eliminaria da vida social toda a ambiguidade. Nisto podemos ver uma antecipação da cibernética e da lógica binária. As estruturas matemáticas fariam desaparecer as estruturas de dominação.

de facto, a perseguir o seu interesse egoísta, sem disporem de qualquer «janela» virada para os outros actores.

A relação deste sujeito com o mundo é indirecta e indiferenciada. No seu vazio e na sua pobreza absoluta, a única relação social que a mónada-sujeito conhece é a concorrência; a auto-afirmação, individual ou colectiva, passa a ser o conteúdo essencial da existência humana. Sendo impossível um acordo directo entre as mónadas, resta apenas o desvio através de mediações autonomizadas, tais como o dinheiro e o Estado (o Direito). Quanto mais o sujeito se instala no seu papel activo, mais ele degrada o mundo fazendo deste um material passivo que deve estar à disposição do sujeito – coisa que não acontece, lembremo-lo, nas antigas visões do mundo, medievais ou não europeias[39].

O sujeito elaborado entre Descartes e Kant é um puro sujeito de conhecimento, sendo pois um sujeito individual. Paralelamente, entre Hobbes e Rousseau, surgiu o esclarecimento da dimensão política e pública da forma-sujeito moderna. A obra de Hobbes corresponde à de Descartes, e não apenas no que diz respeito à visão mecanicista. Tal como Descartes no plano epistemológico, Hobbes, no plano político, afirmou a mesma separação radical entre o átomo social e um mundo que lhe é estranho. A sua teoria é verdadeiramente a «mãe de todas as teorias burguesas»,

---

[39] Citando um autor a bem dizer afastado da abordagem crítica que aqui desenvolvemos, o filósofo e antropólogo canadiano Charles Taylor: «A razão instrumental desenvolveu-se também paralelamente a um modelo do sujeito humano que exerce uma forte impressão na nossa imaginação, o de um ser pensante que se teria libertado da nossa constituição corporal, da nossa situação dialógica, das nossas emoções e das nossas formas de vida tradicionais para passar a ser apenas uma pura racionalidade auto-reguladora. É uma das formas mais prestigiosas de racionalidade da nossa cultura, cujo raciocínio matemático e outros tipos de cálculo formal propõem a imagem exemplar.» (Charles Taylor, *Le Malaise de la modernité* [1992], Éditions du Cerf, Paris, 2002, p. 107.)

porque considera que o indivíduo isolado e a sua pulsão de autoconservação e de auto-afirmação estão na base de qualquer forma de sociedade. Na sua quase totalidade, as teorias políticas formuladas ulteriormente, incluindo as que são hostis às consequências que Hobbes extraía, considerarão esta afirmação uma evidência. Na verdade, ela nada tem de evidente, como demonstraram muitos trabalhos antropológicos — nomeadamente as teorias de Marcel Mauss e da sua escola sobre o elo social criado pela dádiva, em que o indivíduo existe sempre como membro de uma corrente ou de uma rede.

Uma outra etapa fundamental da formação do sujeito foi a elaboração da noção de *homo œconomicus*. Esta ocorreu principalmente na Grã-Bretanha, entre o fim do século XVII e os começos do século XIX, através das obras de Locke, Mandeville, Hume, Smith, Malthus e ainda outros. As suas teorias «económicas» baseiam-se numa concepção antropológica inteiramente renovada: pela primeira vez na História, o ganho material foi erigido em fim em si mesmo. Segundo esta concepção, a vocação do ser humano não consiste em ser virtuoso, mas em acumular riquezas. Quando as virtudes tradicionais constituem um obstáculo para a criação da riqueza material, devem ser abandonadas e substituídas por outras. A definição de uma ciência da economia e a sua autonomização relativamente a outros campos do saber evoluíram a par de uma autonomização efectiva da economia: em vez de obter para a sociedade as bases materiais do que ela considerava verdadeiramente importante (o serviço de Deus, a glória, a vida cívica, a contemplação, etc.), a economia tornou-se a finalidade suprema para a qual as outras esferas da vida eram chamadas a contribuir e à qual deviam submeter-se.

Este momento histórico e filosófico revelou-se crucial na passagem para a sociedade «moderna»[40]. Mas devemos também insistir noutros aspectos deste período dito «das Luzes». Segundo Michel Foucault, esta época é a da passagem para a «sociedade disciplinar», bem exemplificada no tristemente célebre «panóptico» de Bentham. Esta análise, contudo, deve ser alargada ao papel do sujeito. A violência exercida do exterior sobre os indivíduos transformou-se nesse período em autodisciplina. Tudo quanto os dominantes deviam até então impor aos dominados por meios coercivos começou a ser interiorizado pelos próprios dominados e a ser executado por eles. O sujeito moderno é precisamente o resultado desta interiorização dos constrangimentos sociais. Ele é tanto mais sujeito quanto mais aceitar estes constrangimentos e conseguir impô-los às resistências que provêm do seu próprio corpo e dos seus próprios sentimentos, necessidades e desejos. O que antes de mais nada define o sujeito é a violência exercida contra si mesmo; neste ponto, os filósofos das Luzes são muito claros. As mulheres, os «pretos», as crianças, os criados e, em geral, os membros das classes subalternas eram tidos como inferiores justamente na medida em que se revelavam incapazes de interiorizar tais constrangimentos de um modo suficiente. Considerava-se que os criados deixavam de trabalhar logo que deixassem de ser vigiados, ao passo que as mulheres eram pretensamente dominadas

[40] Para citar apenas alguns estudos: Louis Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977 [*Homo Aequalis — Génese e Plenitude da Ideologia Económica*, trad. José Leonardo Nascimento, EDUSC, Bauru, 2000]; Serge Latouche, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris, 2005; Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Denoël, Paris, 2009 (sobretudo no respeitante a Mandeville) [*A Cidade Perversa — Liberalismo e Pornografia*, trad. Clóvis Marques, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013].

pelas suas «emoções». Ao mesmo tempo, a forma-sujeito ultrapassou de facto o quadro do sistema feudal, porque não estava estritamente ligada ao nascimento, como o estava, por exemplo, a circunstância de um indivíduo ser nobre. Na sociedade moderna, os excluídos do estatuto de sujeito podiam, mesmo assim, pelo menos individualmente, aspirar a essa condição, mas só se demonstrassem uma interiorização dos constrangimentos sociais pelo menos igual à que mostravam os homens brancos e adultos. É esta a dimensão «democrática» da forma-sujeito: o direito virtual de cada indivíduo participar na mesma forma de submissão interiorizada. Dificilmente podemos ver qualquer coisa de «emancipador» nesta difusão progressiva da forma-sujeito, que antes indica a que ponto o capitalismo venceu qualquer oposição verdadeiramente exterior. Com efeito, a história da «democratização», no decurso dos dois últimos séculos, resume-se sobretudo aos esforços que visam permitir a categorias cada vez mais extensas da população o seu acesso ao estatuto de sujeito (operários, pobres, mulheres, imigrantes, deficientes, minorias étnicas, «minorias sexuais»)[41], mas sem poder impedir, ao mesmo tempo, que outras pessoas sejam expulsas dele, pelo menos no seu pleno sentido — por exemplo,

[41] O acesso ao «direito de voto» foi durante muito tempo o campo de batalha principal desta luta, apesar de o seu alcance ter sido sempre mais simbólico do que outra coisa. Hoje em dia, o acesso ao mercado de trabalho através das quotas e a representação nos média são outros campos desta mesma batalha. Para Kant, era evidente que o direito de voto não podia dizer respeito às mulheres ou aos criados: «Ora, aquele que tem o direito de voto nesta legislação chama-se cidadão. [...] A única qualidade que é necessária para isso, afora a qualidade natural (não ser mulher nem criança), é ser senhor de si (*sui juris*) e, por consequência, possuir alguma propriedade.» (*Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien*, Vrin, Paris, 1972, p. 36.)

os desempregados ou os migrantes, e, em geral, todas as pessoas que se revelam «supérfluas» do ponto de vista capitalista. Até mesmo o herdeiro de uma grande fortuna pode decair do estatuto de sujeito para a situação extrema da sua interdição legal, se não for «disciplinado» e gastar a herança unicamente para saciar os seus desejos.

A questão de saber quem é sujeito e quem o não é já não depende somente da pertença a este ou àquele grupo, depende também da capacidade de cada indivíduo *se submeter* às exigências da produção e de fazer calar na sua pessoa tudo quanto se lhe oponha. Neste contexto, não podemos deixar de lembrar que a palavra «sujeito» significa, etimologicamente, «submisso» [*sub-jectus*][42]. O indivíduo torna-se sujeito ao aceitar a submissão e renovando-a no dia-a-dia.

O sujeito é definido como *trabalhador* desde a época do Iluminismo — de Rousseau, que dizia que «trabalhar é [...] um dever indispensável ao homem social. Rico ou pobre, poderoso ou fraco, todo o cidadão ocioso é um velhaco», a Beaumarchais, que dirigia aos nobres a seguinte censura: «Vós destes-vos ao trabalho de nascer, e nada mais.» Não necessariamente como operário, mas como alguém que submeteu a sua vida às exigências da produção — não da produção de objectos de uso, mas da produção de «valor» — e às exigências da acumulação de trabalho «morto», representado no dinheiro que se acumula em capital. O sujeito é a outra face do valor mercantil, o seu «portador» vivo. Não interiorizou apenas a «necessidade» de trabalhar, interiorizou a mesma indiferença pelo concreto, pelo mundo exterior, pelos conteúdos, indiferença que

[42] Diz-se também «estar sujeito a», que significa o contrário do uso habitual da palavra «sujeito».

constitui a essência do trabalho abstracto. Uma forma de vazio, uma vontade sem conteúdo, uma indiferença pelo exterior — é nisto que reside o profundo isomorfismo entre o sujeito moderno e o trabalho abstracto. A eventual recusa desta absurdidade, desta denegação de qualquer relação real com o mundo, não pode senão, com toda a certeza, *desqualificar* o indivíduo na sociedade dos sujeitos e torná-lo indigno de participar do estatuto de sujeito.

O sujeito moderno caracteriza-se por um *falso universalismo*. Aparentemente, ser sujeito é uma mera qualidade formal que caracteriza qualquer pessoa, mas, se virmos melhor, descobrimos que se trata de uma forma profundamente contraditória, atravessada por uma fractura interior: o sujeito é necessariamente parcial. No pleno sentido da palavra, o único sujeito moderno é apenas o homem branco ocidental. Trata-se de um indivíduo que existe essencialmente como portador da sua força de trabalho e que a esta consideração consegue subordinar qualquer outra, a começar pelas considerações relacionadas com o seu corpo. Tudo quanto não entre neste esquema é repelido para fora do sujeito e atribuído a outros seres. Por consequência, estes últimos não são considerados sujeitos — em todo o caso, não o são no pleno sentido da palavra —, porque as qualidades que lhes são atribuídas são incompatíveis com o estatuto de sujeito. Estes sujeitos menores, ou não-sujeitos, foram historicamente, em primeiro lugar, as mulheres e as populações não brancas. Depois ocorreram as mudanças já mencionadas, que alargaram o campo dos «sujeitos» sem romper a separação de fundo entre sujeitos e não-sujeitos. Os «sujeitos» estabelecem com os não-sujeitos, ou sujeitos menores, relações ambíguas, situadas entre a repulsa — podendo esta chegar ao desejo de os aniquilar — e a atracção, porque eles representam tudo

aquilo que o sujeito teve de expulsar de si mesmo para aceder ao estatuto de sujeito. Por conseguinte, desde o início, o sujeito estabeleceu-se, tanto em sentido lógico como em sentido histórico, com base numa *cisão interior*. Só uma parte da humanidade é definida como sujeito e, mesmo neste quadro restrito, só uma parte das qualidades humanas possíveis faz do indivíduo um sujeito. Tudo o resto – a começar pela natureza – constitui o «lado obscuro» do sujeito, onde reina um recalcamento que suscita o medo decorrente da sua existência separada. O sujeito sente-se sempre ameaçado por este não-sujeito exterior, ou mesmo interior, que é, todavia, sua própria criação e que, em compensação, justifica a sua existência. Esta dissociação é constitutiva do sujeito e define a sua própria essência. Não é qualquer coisa que ocorre num segundo tempo, um acidente que poderia ser desligado da sua substância, sendo ilusório crer que se poderia igualmente criar um sujeito que não partilhasse este defeito.

Tudo o que a racionalidade triunfante teve de expulsar do sujeito, «separar» dele mesmo, como as suas próprias pulsões «irracionais», tornou-se ameaçador, informe, obscuro, e teve de ser atribuído a um «outro» para poder ser dominado. Desde modo, o sujeito burguês branco e masculino projectou sucessivamente uma sensualidade desenfreada sobre as classes populares, as pessoas não brancas, as mulheres, os ciganos e os judeus. Vendo por todo o lado homossexuais prestes a atacarem-no ou corruptos e escroques que querem apoderar-se do seu dinheiro, atribui a outros o que não pode admitir como parte de si mesmo.

O que se vê repelido para fora do sujeito moderno, para tornar possível a sua constituição, é, designadamente, tudo aquilo que não pode assumir a forma de um «trabalho» e, por consequência, a forma de um «valor», ou seja,

que não pode acabar por tornar-se dinheiro enquanto representação do valor. A parte mais importante deste processo de recalcamento — ou de «dissociação» — é constituída pelas numerosas actividades que visam assegurar a reprodução quotidiana do sujeito que trabalha e a sua perpetuação, mas que não entram directamente na produção do valor, não se encontram no mercado e não se exprimem em dinheiro. Estas actividades são tradicionalmente as atribuídas às mulheres. A estrutura do sujeito moderno inclui pois, necessariamente, a sua subordinação. As mulheres têm, evidentemente, o seu lugar na produção do valor, são mesmo indispensáveis nesse processo, mas apenas como auxiliares. Se muitas delas conseguiram (aparentemente) sair desta condição, é porque outras nela entraram em seu lugar; deste modo, as mulheres do Sul ocupam-se cada vez mais das tarefas domésticas ou de cuidar dos filhos das famílias dos países do Norte. Com efeito, o mecanismo de separação entre sujeitos e não-sujeitos é uma lógica objectiva que pode desligar-se amplamente dos seus portadores históricos e transferir-se para novos portadores. Muitas mulheres acederam à forma-sujeito no âmbito económico. Resta porém saber se isso é verdade também nos outros domínios.

Os homens também são obrigados a expulsar a sua parte culturalmente «feminina» (os seus sentimentos, por exemplo, quando estão no trabalho), e também eles podem encontrar-se na condição de «mulher» (por exemplo, ao verem-se encarregados de certos trabalhos considerados «femininos» ou quando não trabalham). Para o sujeito masculino, o não-sujeito principal, o mais próximo, foi sempre a mulher. A forma-sujeito é de origem masculina, formou-se a partir do modelo da relação hierárquica entre alma e corpo, espírito e natureza, forma e matéria — mostra-o

a etimologia da palavra «matéria»: *mater*, «mãe». Esta relação hierárquica corresponde à relação homens/mulheres, onde encontra uma actualização quotidiana, longe de qualquer teoria filosófica.

KANT, PENSADOR DA LIBERDADE?

Há uma testemunha excepcional desta origem do sujeito moderno: Immanuel Kant. O filósofo de Königsberg descreveu sem falso pudor este novo senhor do mundo, aquele que, curiosamente, lhe atribuiu a fama de ser um «filósofo da liberdade»[43]. Kant enunciou de forma radical

[43] Os marxistas emitiram juízos muito diversos a respeito de Kant. O próprio Marx quase o ignorou por completo. Depois, os marxistas que se reclamavam mais das raízes hegelianas de Marx, como Lukács, subscreveram as críticas que Hegel fez a Kant. Certas correntes «revisionistas», como o «austro-marxismo» do início do século XX, assinalaram na ética kantiana um fundamento possível para o compromisso socialista. Mesmo sem referência directa a estes antecedentes, há muitos marxistas (como André Tosel, autor de um livro intitulado *Kant révolutionnaire*, PUF, Paris, 1998) ou críticos do neoliberalismo (como Dany-Robert Dufour em *L'Art de réduire les têtes*, Denoël, Paris, 2003 [*A Arte de Reduzir as Cabeças — Sobre a Nova Servidão na Sociedade Ultraliberal*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2005]) que vêem em Kant o teórico da liberdade e da dignidade humanas: aquele que teria anunciado a autonomia do sujeito como ela é apresentada hoje — sobretudo por uma crítica social reduzida aos discursos sobre a «sociedade civil», a democracia e os direitos do homem —, como último baluarte contra a explosão neoliberal e a barbárie. Mesmo quando parece difícil transformar Kant num pensador da revolução, há quem se esforce, com frequência, para fazer dele um crítico virtual da sociedade capitalista. Outros, como Lucio Colletti, em Itália, recorreram a Kant para pronunciar a sua condenação de Marx e de Hegel, e sobretudo dos aspectos «hegelianos» de Marx (*Marxismo e dialettica*, Laterza, Bari-Roma, 1976). Como é evidente, o discurso sobre um pensador tão importante como Kant não se resolve integralmente numas quantas páginas que lhe dediquemos. Encontram-se nele outros desenvolvimentos, nomeadamente sobre a «dignidade», que é «superior a qualquer preço» e «não admite equivalente», e que correspondem ao facto de o Iluminismo ser as duas

— e afirmativa, não crítica! — a separação completa entre a forma e o conteúdo da consciência e a expulsão de «qualquer inclinação» e de «qualquer emoção» (são as suas próprias palavras) para fora do sujeito. Este viu-se reduzido a uma vontade vazia que não queria outra coisa que não fosse ela mesma. Com efeito, para Kant, a vontade só é livre quando não está condicionada por nada de exterior. A «autonomia» do sujeito é adquirida à custa da expulsão de tudo o que não disser respeito à «razão pura» — a começar pelas suas próprias «inclinações». Na verdade, esta autonomia é uma autonomia de aparência enganosa, porque, perante a objectividade totalmente separada, o sujeito oscila entre sentimento de omnipotência e sentimento de impotência. O lugar central da «liberdade» na construção teórica de Kant deslumbrou gerações de comentadores entusiastas, mas, por vezes, é caso para perguntar se o terão lido de facto. Para Kant, a «liberdade» só tem valor quando é idêntica ao vazio e não se aplica a nada de concreto. No mundo empírico, regido pelo tempo, pelo espaço e pela causalidade, não pode haver liberdade: as acções do sujeito estão aqui submetidas às leis naturais e à sua rígida causalidade. A liberdade só pode pois consistir na emancipação relativamente a este mundo estranho e opressivo, ao qual o sujeito deve escapar refugiando-se nas esferas da razão pura e da moral pura. Ao mesmo tempo, é precisamente o sujeito que «cria» o mundo objectivo, porque é com as suas categorias *a priori* — nomeadamente, o tempo, o espaço e a causalidade — que ele confere uma ordem ao mundo das sensações — sem isso, este não passaria

coisas ao mesmo tempo: passagem para a «sociedade disciplinar», com a sua interiorização dos novos constrangimentos, e abertura de novos horizontes para a emancipação.

de um «caos informe». A única coisa comum aos indivíduos que, no plano empírico, diferem uns dos outros é a «unidade de apercepção» que opera esta síntese do diverso.

Deste modo, para o sujeito dotado de razão, a realidade só existe ao ser apreendida através das categorias deste sujeito — o resto é para sempre inconhecível e, portanto, no fundo, inexistente. Deste modo, o sujeito continua radicalmente separado da realidade. Quanto mais a razão é «pura» ao separar-se do sensível, mais ela é assombrada por este sensível, e mais ela tem medo deste «caos amorfo», que ela deve tentar controlar recorrendo ainda mais à razão. Vemos aqui o elo entre o «recalcamento» kantiano e o inconsciente freudiano. Com a ressalva de uma grande diferença: a razão kantiana não é apenas uma *reacção* à inquietante esfera do sensível, ela própria produz esta esfera enquanto esfera separada e inquietante. O «irracional» moderno foi assim o produto da «racionalidade» moderna, que projectou a sua dimensão «irracional» sobre seres empíricos[44]. Para Kant, enquanto a vontade continuar na esfera da razão pura, ela é omnipotente e não está submetida a condicionamentos externos. Mas logo que quer tornar-se «prática», ela encontra na esfera moral — o mundo das acções humanas — a mesma heteronomia que na natureza — e, segundo Kant, o facto de ser condicionado por um mundo exterior ao sujeito é incompatível com a liberdade. A resposta kantiana consiste em recuar para uma esfera da moralidade pura. A vontade «pura»

[44] Por exemplo, sobre as populações não ocidentais: «Os negros de África carecem por natureza de uma sensibilidade que se eleva acima do trivial.» (Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* [1764], Garnier-Flammarion, Paris, 1990, p. 166.) [*Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime seguido de Ensaio sobre as Doenças Mentais*, trad. Pedro Panarra, Edições 70, Lisboa, 2012, p. 86.]

não deve desejar nada de concreto, porque, nesse caso, dependeria desse objecto do desejo e já não seria livre. A «faculdade de desejar» surge em Kant como uma escravidão, uma submissão à heteronomia das leis naturais, que dolorosamente desmente a omnipotência que o sujeito viu ser-lhe atribuída na esfera da razão pura. Do ponto de vista da «faculdade superior de desejar»[45] – que obedece unicamente à razão –, nunca nenhum objecto é digno do sujeito. Os objectos não passam de simples substitutos, sem importância enquanto tais, daquilo que a vontade deve procurar para ser «pura». Desejá-los deveras – quer se trate da saúde, da glória, da riqueza, etc. – levaria, a seu respeito, a uma dependência, impeditiva de que a vontade possa ser livre. Coisa que constituiria uma insuportável ofensa para o sujeito, que vive qualquer dependência de outros homens ou da natureza como uma negação total da sua autonomia.

Qual é pois, segundo Kant, a verdadeira liberdade, e até a sua única forma possível? A obediência voluntária às leis e, sobretudo, à lei moral enquanto tal, à sua pura forma – é este o famoso «imperativo categórico». Deve tratar-se do simples cumprimento de um dever, sem qualquer prazer[46]. Criticou-se muito, e até se ridicularizou[47],

---

[45] Kant, *Critique de la raison pratique* [1788], PUF, Paris, 1989, p. 21. [*Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1986, p. 33.]

[46] Neste contexto, é significativo que «todo o respeito por uma pessoa é propriamente só o respeito pela lei» (*Fondements de la métaphysique des mœurs* [1785], Vrin, Paris, 1980, p. 68) [*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1986, p. 32]; a moral kantiana não se preocupa com os homens reais, mas apenas com as «leis gerais». A pessoa não existe senão como representante da lei, o concreto não existe senão como representante do abstracto; é a mesma lógica de inversão que na sociedade mercantil impregna todas as esferas da vida a partir da relação entre valor de uso e valor mercantil.

[47] Por exemplo, Bertrand Russell em *Human Society in Ethics and Politics*, citado em *Russell in due parole*, Longanesi, Milão, 1968. [*A Sociedade*

esta moral kantiana; mas é preciso sublinhar o carácter sinistro da sua injunção para obedecer à simples forma da lei – à sua «majestade» –, à «legalidade» enquanto tal, sem consideração pelo conteúdo destas leis. Kant afirma que estas últimas são vazias de qualquer conteúdo particular; na verdade, porém, introduz nelas, de forma sub-reptícia, conteúdos concretos e longe de serem «puros» (por exemplo, o respeito pela propriedade privada no seu famoso exemplo do «depósito»[48]). Vemos aí, novamente, que o universalismo da forma oca é fictício e que, na verdade, tem conteúdos concretos, não declarados como tais. O sensível, expulso pela porta, volta a entrar pela janela. Naturalmente, neste quadro, qualquer forma de «sensibilidade» – a «faculdade inferior do desejo» – deve ser reprimida o mais severamente possível. Kant deu ele próprio o bom exemplo: apesar de gostar de café, recusava-o quase sempre e encontrava mil outras maneiras

Humana na Ética e na Política, trad. Oswaldo de Arau, Editora Nacional, São Paulo, 1956.]

48 Kant, para explicar o «imperativo categórico», dá o seguinte exemplo: se uma pessoa detém um depósito em dinheiro de alguém e este alguém morre sem que os seus herdeiros nada saibam, e mesmo que o depositário seja muito pobre, com família a seu cargo, e, além disso, virtuoso e caritativo, ao passo que os herdeiros são ricos e, além disso, duros e gastadores, o depositário tem, ainda assim, a obrigação moral de restituir o depósito. É o princípio da universalização possível do próprio comportamento que o comanda: se toda a gente, em semelhante caso, se apropriasse do depósito, ninguém mais teria confiança e a própria instituição do depósito desapareceria (*Sur l'expression courante*, *op. cit.*, bem como *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, § 4, p. 31 [*Crítica da Razão Prática*, *op. cit.*, § 4, p. 38]). Hegel já criticava o «formalismo oco» do imperativo categórico: o ladrão que nega toda a propriedade privada e aceita, por seu turno, ser roubado aplica também, rigorosamente, o imperativo categórico kantiano. No seu exemplo, em aparência longe de qualquer empirismo, Kant introduziu já, às escondidas, uma pressuposição particular: a propriedade é moral.

masoquistas de deitar a perder a sua vida[49], ao mesmo tempo que chamava a isso «exercícios de virtude». Não é anedótico, é sintomático da sua filosofia. A este propósito, Kant falou do «autocontentamento que, no seu significado genuíno, indica sempre apenas uma satisfação negativa na sua existência, na qual se está consciente de nada precisar»[50].

A vontade de se tornar independente do mundo sensível – de qualquer necessidade ou desejo –, para usufruir de uma calma total, apresenta semelhanças com a «pulsão de morte», que Freud define como uma tentativa de voltar à calma inorgânica que antecedeu a vida. Segundo Kant, a «pacificação interior [...] é o efeito de um respeito por algo de inteiramente diverso da vida [a saber, a lei moral], em comparação com e em oposição ao qual a vida, com todo o seu encanto, não tem valor algum. Ele [cada homem] vive então somente por dever, não porque acha o mínimo gosto na vida. Assim é constituído o genuíno móbil da razão pura prática; nada mais é do que a pura lei moral em si mesma, enquanto ela nos faz sentir a sublimidade da nossa própria existência supra-sensível»[51]. Ao considerar que a liberdade humana se define pela sua oposição a qualquer sensibilidade, Kant marca o apogeu da longa luta que visa separar o sujeito do mundo sensível e empírico, e fazer dele, justamente, o sujeito «transcendental», radicalmente distinto do sujeito «empírico». O «sujeito automático», que, segundo Marx, rege a sociedade

---

49 Cf. Hartmut e Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* [O Outro da Razão. Kant como Exemplo do Desenvolvimento das Estruturas de Racionalidade], Suhrkamp, Frankfurt, 1983, último capítulo.

50 Kant, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 127. [*Crítica da Razão Prática*, *op. cit.*, p. 136.]

51 *Ibid.*, p. 93. [*Ibid.*, p. 104.]

fetichista do capital, não é, portanto, de modo nenhum, uma negação do «sujeito autónomo» de Kant, mas sim a sua realização.

Esta leitura da obra de Kant concentra-se sobretudo na sua ética, tal como o autor a desenvolveu após a publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781), como «aplicação» dos princípios que nesta última havia estabelecido. Contudo, seria erróneo distinguir entre o «Kant bom» da *Crítica da Razão Pura* e o moralista demasiado rigoroso dos escritos posteriores. Com efeito, a *Crítica da Razão Pura* pressupõe já o indivíduo abstracto que se opõe a um mundo indiferente, distante, reduzido àquilo que o sujeito, apetrechado com os seus «instrumentos» categóricos, dele pode fazer[52].

Todavia, o sujeito kantiano não é simplesmente a criação de um filósofo particular, por muito importante que seja. Este sujeito é a representação filosófica de um facto real. A pretensa autonomia do sujeito kantiano é, na verdade, adquirida à custa de uma dolorosa interiorização dos constrangimentos do capitalismo nascente; tem como consequência o desprezo por tudo o que se encontra fora do sujeito e o ódio a tudo aquilo que o sujeito teve de expulsar de si mesmo, para o atribuir a outros. No fim de contas, este ódio pode transformar-se em ódio à sua própria pessoa. O resultado extremo da forma-sujeito que Kant tão bem descreveu é a pulsão de morte: o desejo de acabar com o mundo, que nos sujeitos suscita unicamente uma alternância de sentimentos de impotência e de omnipotência, e de acabar com o próprio sujeito, que sofre com o seu vazio interior e com a sua incapacidade de desenvolver uma relação real com o mundo[53].

---

52 Robert Kurz, «Der Kampf um die Wahrheit», *Exit!*, n.º 12, pp. 72-73.

53 Os começos da industrialização em Inglaterra foram paralelos à emergência de uma geração de poetas que desenvolveram uma nova sensibilidade

Na mesma época que Kant, o Marquês de Sade, personagem muitíssimo diferente do filósofo alemão, expôs também uma descrição apologética da nova forma-sujeito e das suas inclinações mortíferas. Embora partam de pontos de vista opostos, na verdade as suas concepções são complementares.

Em muitos aspectos, Sade foi um defensor do capitalismo no momento em que este se desfazia de todos os limites até então em vigor, em perfeita concordância com as teorias liberais desse tempo. Pode ser encarado como o irmão inimigo de Kant, como o homem que exprimiu a face oculta das Luzes[54]. Com efeito, tal como Kant, Sade

para com a beleza, a natureza e o irracional, de William Blake a Thomas De Quincey. Foi sobretudo este último que exprimiu a dupla natureza do sujeito moderno então em vias de se impor: por um lado, uma racionalidade extrema, a cultura clássica, estudos de economia política, uma grande lucidez; por outro lado, a toxicomania (que ele descreve nas suas *Confissões de um Opiómano Inglês* [1822], livro traduzido em França por Baudelaire), a mente devastada, a vida desordenada, as catástrofes familiares, as tendências autodestrutivas, o neronismo. Conciliam-se nele, na perfeição, a admiração por Kant (*Os Últimos Dias de Immanuel Kant*, 1827, traduzido em França por Marcel Schwob) e o elogio do assassínio (*Do Assassínio Considerado como Uma das Belas-Artes*, 1827, precursor da estetização do desastre e da violência). Que o indivíduo se divida em duas partes, uma das quais observa friamente os sonhos mais loucos e terríficos da outra, corresponde efectivamente a uma cisão muito moderna.

54 Os primeiros autores que notaram este paralelismo foram Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, que dedicam a Sade um capítulo no seu livro *Dialética do Esclarecimento*. Ver também, de Jacques Lacan, o seu ensaio de 1963 sobre «Kant com Sade» (*Écrits*, Seuil, Paris, 1966) [«Kant com Sade», *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Zahar, Rio de Janeiro, 1998] e a sua análise crítica em Dany-Robert Dufour, *La Cité perverse*, Denoël, Paris, 2007, pp. 240-276 [*A Cidade Perversa – Liberalismo e Pornografia*, trad. Clóvis Marques, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013]. A nossa crítica do culto de Sade está próxima da que propõe Dufour, embora não partilhemos, de todo, o seu elogio de Kant como pensador do sujeito forte, que ele opõe ao liberalismo encarnado por Sade.

reclamava a subordinação de toda a espontaneidade a leis rigorosas, cujas feições eram as de uma máquina, de um sistema que regulasse todos os aspectos da vida dos indivíduos. Tanto em Kant como em Sade, o prazer consiste apenas na submissão a uma rígida racionalidade[55]. O Marquês de Sade é um dos fundadores filosóficos da modernidade capitalista baseada na racionalização da vida, na guerra económica permanente e na ruptura dos elos tradicionais entre o homem e o mundo. É também uma das expressões mais concentradas e mais cínicas dessa modernidade. As suas obras fazem o elogio da modernidade e da sua ausência de limites[56], de um desejo furioso e sem fim perante um mundo vazio de significação, desejo que só na destruição pode afirmar-se, porque nada de concreto o pode saciar – tal como acontece com a forma-mercadoria. Do mesmo modo que a forma-mercadoria, para se afirmar, deve consumir o mundo até aos seus últimos restos, os «libertinos» de Sade devem consumir as suas vítimas até ao último vestígio de carne. Vêem-se perante a impossibilidade de gozar num mundo que eles próprios,

---

55 «A ética de Sade ultrapassa radicalmente qualquer forma de hedonismo. Toda a sensibilidade deve ser submissa, e não desencadeada. E a sensualidade deve ser inteiramente entregue às directivas da razão e ao domínio da vontade. Puxar Sade para o estoicismo ou para Kant fá-lo juntar-se, do lado da razão, às exigências de uma filosofia severa que não pode fazer do prazer um princípio.» (Claire Margat, «Une horrible liberté», http://turandot.ish-lyon.cnrs.fr/essays.) A autora cita *Faut-il brûler Sade?*, de Simone de Beauvoir: «Por uma severidade análoga à de Kant e cuja origem se encontra na mesma tradição puritana, Sade só concebe o acto livre isento de qualquer sensibilidade: se ele obedecesse a motivos afectivos, continuaria a fazer de nós escravos da natureza e não sujeitos autónomos.»

56 A racionalidade nos meios é acompanhada pela desmesura e pelo irracional nos fins. Robert Kurz cita «o inquietante capitão Ahab no *Moby Dick*, esta grande alegoria da modernidade», que diz que «todos os meus meios são racionais, só é louco o fim que persigo» («Économie totalitaire et paranoïa de la terreur. La pulsion de mort de la raison capitaliste» [2001], em *Avis aux naufragés*, Lignes, Paris, 2005, p. 66).

previamente, transformaram num deserto, e perante a necessidade de aumentar de forma incessante as doses do *ersatz* que para eles faz as vezes de prazer.

O extremo egoísmo pregado por Sade na sua obra corresponde exactamente àquilo que se passa numa sociedade onde o único elo social reside na permuta de mercadorias entre produtores isolados. A irremediável solidão do ser humano que Sade enuncia e na qual se compraz não é ontológica e eterna: está a instalar-se no momento em que ele escreve. Sade, sem dúvida, tem o mérito de haver levado até ao fim as consequências do que Kant chamou «socialidade associal», em que os átomos sociais se encontram unicamente para satisfazer as suas necessidades segundo o poder que têm no mercado. Um mundo onde não há o «outro» nada tem de arcaico, é muito moderno. Para Sade, o gozo só é inteiro quando é «despótico», sem partilha com outrem[57] – é o mesmo solipsismo moderno que se encontra em Descartes. Georges Bataille tinha razão quando afirmava que Sade prometia dar a cada um dos seus leitores a soberania completa outrora reservada aos reis[58].

Os desejos descritos por Sade, surgidos precisamente na sua época – desejo de ilimitação, negação narcísica do mundo, ruptura de qualquer elo social, guerra de todos contra todos, desejo de ver desaparecer a humanidade ou o mundo no seu conjunto[59] –, aparentam-se ao ódio pelo

---

57 Sade, *La Philosophie dans le boudoir* [1795], GF Flammarion, Paris, 2007, p. 182. [*A Filosofia na Alcova*, trad. Manuel João Gomes, Antígona, Lisboa, 2007, p. 223.]

58 Georges Bataille, «L'Homme souverain de Sade», Étude II, em *L'Érotisme*, Minuit, Paris, 1957, p. 185. [«O Homem Soberano de Sade», *O Erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Antígona, Lisboa, 1980, p. 145.]

59 «Cegos instrumentos das suas inspirações [da natureza], mesmo que ela nos mandasse deitar fogo ao universo, crime seria resistir-lhe, e todos os celerados da terra são apenas agentes dos seus caprichos.» (Sade, *La*

objecto, cuja existência, em si mesma, limita o narcisismo do sujeito que deseja[60]. Com efeito, Sade extrai do seu ateísmo radical a negação de todos os limites. Uma tal recusa dos limites começa por ser, no plano subjectivo, o projecto – altamente narcísico – da realização de todos os desejos, bem como dos desejos contrários[61]. Bataille comenta, justamente: «Só a ferocidade de um cão raivoso dará satisfação à raiva daquele que nada limita.»[62] Coisa que nos faz regressar a Erisícton...

Deste modo, Sade antecipou bastante alguns dos traços mais característicos da sociedade sem limites que é a nossa. Aos recentes massacres em escolas e noutros locais públicos, em que o assassínio sem razão – executado com a «apatia» tão cara a Sade – se conclui quase sempre com um suicídio, poderíamos aplicar estas reflexões de Bataille sobre Sade: «A partir do princípio da negação do outro, que Sade introduziu, é estranho percebermos que no momento máximo a negação ilimitada do outro é também autonegação. [...] Livre perante os outros, torna-se vítima da sua própria soberania. [...] A negação dos outros,

---

Philosophie dans le boudoir, *op. cit.*, p. 199.) [*A Filosofia na Alcova*, *op. cit.*, pp. 239-240.] Sade volta várias vezes a esta ideia, duzentos anos antes da bomba atómica: a própria natureza poderia ordenar ao homem que pusesse o universo em fogo e sangue. O determinismo absoluto que Sade professa lembra assim o fetichismo social e as suas leis cegas.

60 Como bem viu Denis de Rougemont (*L'Amour et l'Occident* [1938], UGE, col. «10/18», Paris, 1962, p. 180). [*O Amor e o Ocidente*, trad. Ana Hatherly, Vega, Lisboa, 1999, p. 192.]

61 Sade exprime a «aspiração frenética a experimentar todas as formas de prazer imagináveis: a tornar-se o sujeito capaz de esgotar a totalidade das experiências possíveis, quando essa totalidade do possível jamais pode ser atingida e o possível é, de facto, impossível de esgotar, logo, inesgotável» (Pierre Klossowski, *Sade, mon prochain* [1947], Seuil, Paris, 1967, p. 187). [*Sade, Meu Próximo*, trad. Ana Hatherly, Moraes, Lisboa, 1968, p. 220.]

62 Georges Bataille, «L'Homme souverain de Sade», Étude II, em *L'Érotisme*, *op. cit.*, p. 186. [*O Erotismo*, *op. cit.*, p. 147.]

in extremis, torna-se autonegação. Na violência deste movimento, o gozo pessoal deixa de contar, só conta o crime, e nem sequer importa que a vítima desse crime seja o próprio, pois apenas importa que o crime atinja o auge do crime. Se essa exigência é exterior ao indivíduo, é certo, contudo, que coloca acima do indivíduo o próprio movimento que ele fez desencadear, o próprio movimento que dele se desliga e o ultrapassa. Sade não pôde evitar pôr em causa, além do egoísmo pessoal, o egoísmo de certo modo impessoal. [...] Nada há de mais perturbante do que a passagem do egoísmo à vontade de ser consumido por sua vez no braseiro que ateou o egoísmo.»[63] Aqui, o crime, e, sobretudo, o do «assassino louco», transforma-se num verdadeiro trabalho. E se este suicídio não for individual, mas colectivo, ainda melhor: «Sabeis, Dolmancé, que por esse sistema conseguiríeis até provar que a extinção da raça humana mais não é que um serviço prestado à natureza? – Quem o duvida, minha senhora?»[64] Semelhante desejo de acabar com a humanidade enquanto tal, demasiado rebelde ao desejo de omnipotência do indivíduo, talvez nunca tenha surgido na espécie humana antes de Sade.

BASTA DE FILOSOFIA, QUEREMOS ACTOS

Segundo um dos autores alemães da crítica do valor, Ernst Lohoff – cujas conclusões do seu artigo sobre o «encantamento do mundo» retomamos aqui parcialmente[65] –,

---

63 *Ibid.*, pp. 194-195. [*Ibid.*, pp. 153-154.]

64 Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, *op. cit.*, p. 56. [*A Filosofia na Alcova*, *op. cit.*, p. 67.]

65 Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte», *Krisis*, n.º 29, 2005, pp. 13-60.

poder-se-ia qualificar a história dos séculos XVII e XVIII como o estádio da «subsunção formal» dos indivíduos sob a forma-sujeito, e a dos séculos XIX e XX como o estádio da «subsunção real» – passagens estas paralelas às duas fases, distinguidas por Marx, da subsunção do trabalho sob o capital e que correspondem à mais-valia absoluta e relativa. A primeira fase é a da desencarnação, da criação de um sujeito como puro espírito, que culmina com Kant. O sujeito perde todo o aspecto substancial e torna-se uma pura forma. Enquanto legislador universal, passa a ocupar o lugar de Deus, mas, para o ser, deve tornar-se «transcendental» e situar-se para além de qualquer realidade empírica, na «lei pura». Com os sucessores de Kant inicia-se um movimento aparentemente inverso: este espírito desencarnado, fora do mundo, começa a encarnar-se em entidades pseudoconcretas – o «povo», por exemplo – que se lançam à conquista do real para o tornarem igual a si mesmas. Só assim foi possível que a identificação dos indivíduos com a forma-sujeito, a sua interiorização, se tornasse um fenómeno de massas e penetrasse em todas as profundidades da vida social.

A filosofia de Kant levou ao paroxismo a separação entre a pura forma e o domínio do sensível, mas assinalou também uma viragem. Os pensadores subsequentes começaram a operar na direcção oposta, propondo-se colmatar este fosso. Mas não como reconciliação e união livre – a esta aspiração dizem respeito, mais propriamente, os programas «utópicos», de Friedrich Schiller e dos românticos a Herbert Marcuse e às vanguardas artísticas –, mas sim como anexação da esfera do sensível à razão desencarnada. O dualismo kantiano, com a sua forma inteligível «pura», por um lado, e o reino do sensível e do empírico, por outro, comporta, apesar de tudo, um certo reconhecimento da

existência deste último, por muito inferior que seja. É preciso dominá-lo e controlá-lo, mas sem o fazer desaparecer. Deste modo, a luta recomeça sempre. Segundo os filósofos pós-kantianos, a esfera do sensível é uma representação do sujeito – uma emanação – na qual o sensível não tem qualquer existência autónoma.

Este processo corresponde inteiramente à lógica de base do valor: neste, o «concreto» – o valor de uso, o trabalho concreto – serve apenas para representar o abstracto (o valor, o trabalho abstracto)[66]. Assim, uma bomba e um brinquedo são somente representações passageiras e intercambiáveis, indiferenciadas, no fundo, da sua substância comum: uma quantidade de trabalho que se representa numa quantidade de valor que se representa numa quantidade de dinheiro. Do mesmo modo, para os sucessores de Kant que propõem uma visão «monista» do mundo, a abstracção invade o sensível, e o sensível é reconstruído enquanto «afirmação» do abstracto.

Em Hegel, a História e a natureza são reabilitadas – mas apenas como figuras do espírito, cuja verdadeira essência se encontra alhures. O sujeito torna-se uma *substância*. Não é «dado» *a priori*, como em Kant, em que a forma-sujeito faz parte da bagagem originária de qualquer ser humano. Doravante, o sujeito deve ser conquistado, ou construído – porque ele só existe como resultado de uma evolução. Todavia, até mesmo em Hegel, este processo apresenta-se como *já realizado*, porque no espírito do mundo (que Hegel, como se sabe, considerava realizado com o advento da sua própria filosofia) o sujeito e a substância coincidem

---

66 Na verdade, este concreto é antes um pseudoconcreto, porque constitui já uma abstracção o próprio facto de resumir as coisas mais diversas na abstracção real do «valor de uso» ou do «trabalho concreto».

— tratando-se apenas, agora, de contemplar retrospectivamente o caminho que ali levou.

Uma tal atitude contemplativa não satisfez os seus sucessores, nem sequer os seus próprios discípulos. Para fazer agir o sujeito no mundo sensível, era ainda preciso mudar de perspectiva. A realização do sujeito devia tornar-se um programa ainda a realizar — o que implicava a possibilidade de certos indivíduos ou grupos humanos não o alcançarem, ou de o alcançarem apenas de forma limitada. Esta perspectiva permitia igualmente conceber o sujeito como uma entidade colectiva e, sobretudo, passar do pensamento — ou seja, da teoria do conhecimento — para a acção e a vontade. A razão como sujeito universal era substituída por uma actividade prática, o trabalho. Foi isso que os marxistas fizeram com a herança hegeliana (mas a viragem já havia sido anunciada em alguns escritos de juventude de Hegel). Para passar da contemplação à luta, era também necessário substituir o sujeito único do conhecimento (que não precisava de um adversário) por um conflito entre dois sujeitos, ou mesmo entre vários. «Um sujeito da metafísica real que quer e age tem necessidade de um antagonista contra quem possa dirigir o seu querer e agir, e é através da vitória alcançada sobre esse antagonista que pode demonstrar e realizar o seu próprio estatuto de sujeito. O marxismo também teve em conta esta necessidade, evocando uma oposição frontal entre as classes. A introdução da burguesia como anticlasse em relação à classe operária não significa, contudo, um verdadeiro abandono da ideia de um sujeito universal, significa apenas um protelamento temporário. O proletariado encontra-se, efectivamente, perante um anti-sujeito, a classe capitalista. Mas os dois antagonistas não possuem o mesmo grau de dignidade ontológica. A classe operária é "mais

real" do que a classe capitalista. Só ela, como encarnação do princípio universal do trabalho, possui o estatuto de um sujeito universal *in potentia*, que pode ser universalizado. Esta diferença conjectura também o resultado do conflito de classe. O triunfo do trabalho e da sua classe ainda não se realizou historicamente, mas vai acontecer com certeza.»[67]

Dois sujeitos colectivos — com frequência em concorrência entre eles, mas nem sempre — ocuparam a ribalta a partir, no máximo, da segunda metade do século XIX, para nela se manterem, no mínimo, durante um século: a classe e a nação (esta última também sob a forma de «povo» ou de «raça»). «Estes novos mega-actores históricos caracterizam-se por uma pretensão inteiramente imperial. Já não se contentam com erigir um reino oposto à escória do sensível, querem exaltar *imediatamente* um princípio universal na realidade sensível. É esta pretensão à omnipotência e à omniconquista, verdadeira religião secular, ou seja, a promessa de transformar por completo inclusivamente a vida quotidiana segundo a sua glória de demiurgos, que faz destes novos mega-sujeitos a mais importante escola destinada a fazer entrar as massas na forma-sujeito.»[68] Até então, os teóricos políticos do século XVIII, como Rousseau, tinham oposto o cidadão heróico, e apenas preocupado com o bem comum, aos vis interesses do indivíduo particular, que se limitava a seguir as suas inclinações sensíveis — sendo cada homem chamado a fazer prevalecer no seu íntimo o «cidadão» sobre o negociante. Explica Lohoff: «O movimento operário prosseguia a relação com a natureza instaurada pela sociedade

---

[67] Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt», *loc. cit.*, pp. 36-37.
[68] *Ibid.*, p. 47.

mercantil, ao mesmo tempo que introduzia novos actores para desempenharem os papéis-chave. Segundo os socialistas, o homem separa-se da condição animal e torna-se sujeito através da confrontação com a natureza, não só ao utilizar a sua razão, mas também, e sobretudo, ao transformar a natureza, na prática, por meio do trabalho. Conformar-se com a forma de actividade característica da sociedade mercantil alargou a base da constituição do sujeito, mas isso comportou um preço elevado e historicamente inédito. Fazer do trabalho a práxis que constitui o sujeito significava ligar o devir-sujeito do homem à sua submissão, a uma práxis rigorosamente despojada de todas as qualidades que podiam torná-la uma actividade especificamente humana. É justamente a actividade depurada de qualquer característica concreta, sensível ou material, abstractificada num puro dispêndio auto-referencial de "músculos, nervos e cérebro", que agora se considera elevar o homem à posição de sujeito. Bem longe de mobilizar contra o regime capitalista a potencial multiplicidade da relação humana com a natureza, a religião socialista do trabalho substituiu a "razão pura", desencarnada, pelo homem reduzido a um substrato fisiológico.»[69]

O movimento operário era portador de uma crítica do falso universalismo das Luzes; na figura do «cidadão», definido pela participação política e pelo direito igual para todos, desapareciam as desigualdades reais das condições de vida, nomeadamente as económicas. Estas condições sociais constituíam o lado «burguês» do indivíduo moderno, que o jovem Marx opôs ao «cidadão» no seu livro *A Questão Judaica* (1844). O trabalho, que podia ser definido

[69] *Ibid.*, p. 49.

tanto em termos sociológicos como ontológicos, transformava aqueles que anteriormente eram excluídos e desprezados em sujeitos de uma dignidade superior. Fazer do trabalho a base da participação de cada qual na vida colectiva e no estatuto de sujeito devia assim permitir que adviesse um verdadeiro universalismo. Mas isso implicava, necessariamente, hierarquias e exclusões à custa dos que não podiam ou não queriam conformar-se com o regime do trabalho[70].

No pólo oposto, a direita apostava no mega-sujeito «nação», de que dava uma interpretação cada vez mais biológica. Os fundamentos biológicos da concorrência – amiúde sob a forma do «darwinismo social» – podiam aplicar-se aos indivíduos que agiam no mercado, mas também às nações, imaginadas como entidades lançadas numa luta permanente pela sobrevivência. Assim, nesta forma de acesso à forma-sujeito, a guerra tinha o mesmo papel central que o trabalho desempenhava na outra – ainda

---

70 Para o movimento operário, quem não trabalha é forçosamente um parasita que não merece comer. A classe exploradora é, por definição, a classe dos não-trabalhadores. Face a populações que nada têm de exploradoras, mas que continuam fiéis a formas tradicionais de actividade e que não seguem as regras do «trabalho» – dos ciganos aos índios da América, dos descendentes de escravos às populações mediterrânicas, das tribos nómadas aos camponeses russos –, o movimento operário mostrou uma grande vontade de as pôr a trabalhar e de nelas eliminar o gosto pelas actividades improdutivas, como a festa, o álcool e o amor. Antonio Gramsci e Lénine eram grandes admiradores do taylorismo, ou seja, da «gestão científica da força de trabalho», bem como do fordismo. Gramsci, tão frequentemente apresentado como o «leninista bom», regozijava-se, em particular, com o facto de o trabalho em cadeia ir libertar os operários das suas deploráveis inclinações para a bebida e para o sexo (Antonio Gramsci, «Américanisme et fordisme» [1934], em *Cahiers de prison*, t. 5, Gallimard, Paris, 1991, caderno 22). [«Americanismo e Fordismo» (1922), *Cadernos do Cárcere*, vol. 4, trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2017, caderno 22.]

que, na primeira metade do século XX, as duas formas se tenham com frequência fundido, designadamente nos regimes totalitários. A exclusão de uma parte da humanidade do estatuto de sujeito era mais propriamente *implícita* nas teorias do movimento operário, nas quais era concebida como temporária e superável: os recalcitrantes podiam ser «educados» e transformados em bons trabalhadores. A História, nesta perspectiva, ia necessariamente desaguar num estado futuro em que toda a gente trabalharia em harmonia. Em contrapartida, para a versão reaccionária da difusão da forma-sujeito — versão nacionalista ou racista —, a exclusão era o próprio princípio que conformava o sujeito, considerando definitiva a inferioridade do não-sujeito. O nacionalista ou o racista não queriam transformar os que pertenciam a uma outra nação ou raça em membros da deles, bem pelo contrário: esses indivíduos deviam ser dominados ou eliminados.

Embora o estatuto de sujeito fosse adquirido através do uso da razão, como afirmava o Iluminismo, ou trabalhando, como queria o movimento operário, ele exigia um certo esforço que devia, além disso, pelo menos em teoria, ser repetido em permanência. Por seu lado, a «ala direita» da religião do sujeito propunha um acesso muito mais fácil; esse estatuto obtinha-se por direito de nascimento, o qual, sem esforço ulterior, permitia usufruir de um sentimento de superioridade ontológica para com os não-sujeitos, que não tinham tido a sorte de nascer no melhor sítio nem a possibilidade de alguma vez virem a alterar fosse o que fosse nessa condição.

Ser um sujeito por pertença a uma comunidade de nascença, como propunham as teorias dos «anti-iluministas», apresentava uma outra possibilidade sedutora: permitia mobilizar e pôr em proveito da forma-sujeito o seu

próprio lado irracional (o seu «reverso obscuro», que os defensores das Luzes negavam ou cuja importância diminuíam). Os sofrimentos e os medos suscitados pela submissão à forma-valor são ainda hoje mobilizados em defesa da forma-sujeito; mostram-no o racismo e o anti-semitismo, o sexismo e a homofobia, o chauvinismo e o populismo. Este género de sujeito julga-se rodeado de inimigos e imagina que está a levar a cabo um combate para evitar o «declínio do Ocidente». A forma-sujeito na sua versão «sujeito de nascença» extrai uma considerável energia deste recurso ao ressentimento, que é uma expressão do sentimento de impotência. Isto confere-lhe uma grande vantagem relativamente à versão «trabalhista» ou «razoável» do sujeito, forçosamente mais «laboriosa» e que incita a lutar para ultrapassar os lados sombrios da forma-sujeito.

A nação e a classe perderam muita da sua importância durante a segunda metade do século XX – e, sobretudo, depois de 1968, pelo menos nos países ditos «desenvolvidos» –, a favor de uma «individualização» da forma-sujeito e do narcisismo. Historicamente, o narcisismo do sujeito colectivo antecedeu o do sujeito individual, constituindo uma espécie de «escola» da forma-sujeito[71]. Há algumas décadas, todavia, que estamos a assistir a um regresso espectacular da «nação» no mundo inteiro[72], o que não contradiz as análises anteriores, mas as confirma. O sujeito

---

[71] Dêmos aqui a palavra a Schopenhauer, cujos recursos, temos de admitir, eram múltiplos: «Mas todo o pobre-diabo, que não tem nada no mundo de que se possa orgulhar, agarra-se ao último recurso. O de orgulhar-se com a nação à qual pertence.» (Arthur Schopenhauer, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* [1851], PUF, Paris, 1983, p. 46.) [*Aforismos para a Sabedoria de Vida*, trad. Jair Barboza, Levoir, s.l., 2017, p. 63.]

[72] Os novos fundamentalismos religiosos não entram nestes dois mega-sujeitos da modernidade clássica; falaremos deles na parte final deste livro.

nunca pode consistir na simples execução das funções sistémicas. O seu lado irracional, a começar pelo ódio aos outros e a si mesmo, por mais inútil ou contraproducente que possa ser do ponto de vista da simples reprodução do sistema, não desaparece[73]; ou antes, aumenta em tempos de crise. Os monstros que ele produz, com frequência reordenando elementos antigos e novos, podem autonomizar-se e acabar por constituir um estorvo à boa marcha do sistema. «Com o agravamento da crise, diminui o papel da forma-sujeito, enquanto simples instância de execução de uma dominação objectivada e sem sujeito, e a religião do sujeito começa a andar na pilhagem e a desenvolver uma força destrutiva própria nas suas novas variantes resultantes da decomposição. Enquanto continuação da crítica da religião por outros meios, a crítica do fetichismo deve tomar nota da importância da apoteose do sujeito como força mágica e homicida.»[74]

O NARCISISMO COMO CONSOLAÇÃO DA IMPOTÊNCIA

Dois pensadores alemães da primeira metade do século XIX contribuíram muito para elevar o narcisismo à posição de filosofia, segundo modalidades inteiramente opostas. Arthur Schopenhauer, o «filósofo do pessimismo», foi um

[73] Esta é uma das causas da grande dificuldade de adoptar até mesmo as medidas mais elementares no tocante à protecção do ambiente: as razões do sujeito — auto-afirmação a todo o custo, identificação com valores «ganhadores» como a velocidade ou a eficácia — estão em contraste quase absoluto com as razões ecológicas e, portanto, também com a continuação da sociedade industrial a médio prazo.

[74] Ernst Lohoff, «Die Verzauberung der Welt», *loc. cit.*, p. 60.

dos primeiros a apresentar como tema o sofrimento da vida moderna, designadamente o isolamento e a atomização do indivíduo. No entanto, longe de fazer a ligação com a nova sociedade burguesa, Schopenhauer viu nisso um dado ontológico, expressão de uma condição humana eterna, ou mesmo cósmica. Segundo ele, era o *principium individuationis* que tornava a vida infeliz; para se sair disso, era preciso ultrapassar a «vontade de viver», para que a pessoa se fundisse no curso do Universo e alcançasse uma forma de nirvana — muito cedo, entre os autores europeus, Schopenhauer referiu-se explicitamente ao budismo.

O seu pensamento visa pois o apagamento das fronteiras entre o eu e o mundo, caracterizando-se por fantasmas de fusão e desejos regressivos de um retorno à união originária. Nele, o princípio ontologicamente primário não é a razão, como em Kant, é a *vontade*. Todavia, diferentemente das filosofias burguesas posteriores, em particular na Alemanha, ele não prega o triunfo da vontade, mas, pelo contrário, o seu aniquilamento. Na oscilação que persegue o narcísico entre sentimentos de impotência e de omnipotência, Schopenhauer representa claramente o pólo depressivo e impotente. A sensação de ser estranho ao mundo começa pelo próprio corpo do sujeito: «O nosso próprio corpo é já ele próprio um objecto e, por conseguinte, merece o nome de representação. Com efeito, ele é apenas um objecto entre outros objectos, submetido às mesmas leis que estes últimos [...].»[75] Ao mesmo tempo que se situa nos antípodas da filosofia racionalista de Descartes, a metafísica da vontade baseia-se na mesma

[75] Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation* [1819], «Folio», Gallimard, Paris, 2009, vol. 1, § 2, p. 80. [*O Mundo como Vontade e Representação*, trad. M. F. Sá Correia, Rés, Porto, 2008, § 2, p. 9.]

subalternização do corpo e na mesma redução do ser humano a um espírito desencarnado. Nos seus escritos de vulgarização, coligidos no livro *Parerga et Paralipomena* (1851), Schopenhauer revela-se, por outro lado, como o campeão de uma atitude intimamente ligada ao narcisismo: o ressentimento[76]. Coisa que talvez explique o paradoxo de os escritos deste filósofo da resignação se terem tornado os livros de cabeceira da conquistadora burguesia do seu tempo.

O *rentier* de Frankfurt formulou a variante burguesa e conservadora do narcisismo, ao passo que um autor seu contemporâneo, marginal e que morreu na miséria, desenvolveu a variante omnipotente. Curiosamente, o pensamento deste último agradou a alguns declarados adversários da burguesia. Max Stirner apresentou no seu livro *O Único e a Sua Propriedade* (1845) uma tão extrema formulação do narcisismo que a sociedade burguesa não quis reconhecer-se nela. Stirner tornou-se assim o «pai» do anarquismo individualista[77]. Tal como Sade, Stirner preconizava a absoluta soberania do indivíduo. De um modo historicamente inédito, apresentou de forma radical o indivíduo concreto como único parâmetro e único objectivo do universo, recusando sacrificar-se fosse pelo que fosse. O seu

[76] De resto, muitas das suas cartas terminam com a frase: «E que faz então a polícia?»

[77] Segundo o marxismo tradicional – por exemplo, em Lukács –, o sucesso destes dois pensadores, propondo ambos uma forma de fechamento sobre si próprio, junto da burguesia alemã do século XIX (obviamente, em sectores bastante diferentes), explica-se pela frustração desta burguesia, que se vê excluída do poder político e remetida para a vida privada. Esta explicação não é errónea, mas é muito limitada. Schopenhauer e Stirner exprimiram uma forma de existência tipicamente moderna que vai muito para além das condições específicas da Alemanha do século XIX – o que aliás explica por que razão ambos continuam a ser lidos nos nossos dias.

«cada um por si» pretendia ser uma negação radical, a mais radical possível, do universo burguês do seu tempo, em que prevaleciam a pátria, a religião, a moral e o culto do trabalho. Contudo, Stirner não fazia mais do que antecipar a etapa seguinte da sociedade capitalista, que aliás já estava em marcha. Como dizia o título do seu livro, ter uma «propriedade» era a primeira característica deste «único». Todavia, Stirner levava o narcisismo a níveis propriamente psicóticos na denegação da realidade natural: «Hei-de considerar a Lua sagrada, pelo facto de não lhe poder chegar, uma espécie de Astarte? Se eu te pudesse chegar, agarrava-te mesmo, e se eu descobrir um meio de chegar aí acima, não és tu que me vais assustar!» A seguir à Lua, atirava-se ao Sol, com uma raiva impotente: «Como é pouco aquilo que o homem consegue controlar! Tem de deixar que o Sol siga a sua órbita, que o mar agite as suas ondas, que os montes se elevem para o céu. É impotente diante do incontrolável. Como pode ele defender-se da impressão de ser impotente perante este mundo gigantesco?»[78]

A sociedade capitalista-industrial demonstrou depois a sua capacidade de aplanar as montanhas e secar os mares. Se ela não se reconheceu em Stirner, foi porque este, como Sade, desenvolveu o egoísmo da sociedade burguesa a tal ponto que se tornava contraproducente e incompatível com esta sociedade[79].

---

78 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, La Table ronde, Paris, 2000, p. 181 e p. 105. [*O Único e a Sua propriedade*, trad. João Barrento, Antígona, Lisboa, 2003, p. 135 e pp. 78-79.]

79 Há, contudo, um ponto de convergência com os «libertários» e com a sua defesa de um «anarco-capitalismo». Fernando Pessoa já tinha explorado o paradoxo da liberdade absoluta do indivíduo, preconizada pelos anarquistas individualistas, na sua narrativa *O Banqueiro Anarquista* (1922).

2
NARCISISMO E CAPITALISMO

No capítulo anterior propusemos uma primeira definição do narcisismo. Devemos agora retomá-la e aprofundá-la. Não é tarefa fácil. Com efeito, na sua significação e na sua própria definição, a palavra *narcisismo* remete para uma temática desconcertante que poucas outras palavras de origem psicanalítica contêm. Em contrapartida, é bem conhecida a sua origem; Freud retomou este conceito a partir de 1910, introduzido por outros autores uns anos antes, e dedicou-lhe um ensaio em 1914. Refere-se-lhe em muitos dos seus escritos sucessivos, mas sempre de uma forma bastante fragmentária.

O QUE É O NARCISISMO?

No entanto, o recurso ao verbo do pai fundador é aqui de pouca ajuda. Logo que Freud utilizou esta palavra, ela teve nos círculos psicanalíticos as mais diversas interpretações. Béla Grunberger constatou em 1971, no início do seu importante estudo intitulado *Le Narcissisme*, que «alguém que se debruce sobre o problema do narcisismo embate na paradoxal polissemia deste conceito» e que as definições dadas pelo próprio Freud «constituem, aparentemente, um conjunto heteróclito e por vezes contraditório»[1]. Nas

[1] Béla Grunberger, *Le Narcissisme. Essais de psychanalyse* [1971], Payot, Paris, 2003, p. 16. Jean Laplanche e J.-B. Pontalis notam no seu *Vocabulaire de la*

décadas que se seguiram a esta constatação, houve uma verdadeira explosão do uso desta palavra, que ultrapassou amplamente os círculos de psicoterapeutas para entrar no discurso comum, ao ponto de fazer regularmente as manchetes das revistas de psicologia popular e de desenvolvimento pessoal. Livros como *Le Pervers narcissique et son complice*[2], *Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*[3], *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique*[4], etc., sublinham sobretudo o «perverso narcísico» e os seus efeitos nas relações de trabalho e na vida de casal. Identificam o narcisismo com a auto-afirmação excessiva e o egoísmo, confrontando os seus efeitos com os do assédio e da manipulação nas relações quotidianas.

Na utilização popular deste termo, o narcísico é alguém que se entrega a uma auto-admiração permanente e se preocupa sobretudo com o seu aspecto físico; evoca a pessoa que passa o tempo a pavonear-se diante do espelho ou a tentar atrair os olhares. Esta utilização, aliás, é inteiramente paralela à da palavra «fetichismo», que pode, por exemplo, servir para descrever os «fetichistas dos carros»

---

psychanalyse [1967], PUF, Paris, 1992 [*Vocabulário da Psicanálise*, trad. Pedro Tamen, Moraes, Lisboa, 1976], que os termos narcisismo primário e secundário «têm na literatura psicanalítica, e mesmo apenas na obra de Freud, acepções muito diversas, que nos impedem de apresentar uma definição unívoca mais exacta do que aquela que propomos» (p. 263) [p. 369] e que «de um autor para outro, a noção de narcisismo primário é sujeita a variações extremas», duvidando certos autores da própria existência dessa noção (p. 264) [p. 369].

2 Albert Eiguer, *Le Pervers narcissique et son complice*, Dunod, Paris, 2003.

3 Marie-France Hirigoyen, *Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, La Découverte, Paris, 1998. [*Assédio Moral — A Violência Perversa no Cotidiano*, trad. Maria Helena Kühner, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1998.]

4 Pascale Chapaux-Morelli e Pascal Couderc, *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique*, Albin Michel, Paris, 2010.

ou «da moda». Não é necessariamente erróneo, mas abarca apenas uma pequena parte do fenómeno — o seu aspecto mais visível.

Até mesmo na literatura dita «especializada» ocorrem as mais diversas utilizações da palavra narcisismo. Vendo melhor, podemos constatar que não se trata, ou não se trata apenas, de interpretações divergentes ou opostas do mesmo fenómeno, entre as quais seria necessário escolher. Trata-se, mais propriamente, do uso da mesma palavra para designar fenómenos diferentes.

Podemos distinguir, *grosso modo*, um uso «negativo» e um uso «positivo» desta palavra quando se trata de «narcisismo secundário»; no tocante ao «narcisismo primário» (de que nos ocuparemos seguidamente), é a sua própria existência que é discutível.

Em Freud, o narcisismo indica claramente uma *patologia*. No seu escrito de 1910 sobre Leonardo da Vinci, que trata sobretudo da génese da homossexualidade, começa por utilizar esta palavra para caracterizar um indivíduo «apaixonado por si mesmo e pelo seu corpo», surgindo ali o narcisismo como uma «perversão» da libido[5]. Nos seus escritos ulteriores, como *Totem e Tabu* (1912-1913), Freud menciona ocasionalmente o narcisismo associando-o ao «eu enquanto objecto libidinal», mas também ao sentimento de «omnipotência» que surge na magia e no animismo. Deste modo, o narcisismo estaria ligado à crença

---

5 É preciso lembramo-nos de que em Freud, pelo menos em princípio, o termo «perversão» não implica um juízo moral, qualificando qualquer acto sexual que não tenha por objectivo imediato «o orgasmo por penetração genital com uma pessoa do sexo oposto» (Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 306) [*op. cit.*, p. 432], o que corresponde a identificar o acto não perverso essencialmente com a finalidade biológica da sexualidade, ou seja, com a procriação. Em rigor, portanto, até o beijo constitui um acto perverso.

na omnipotência mágica do pensamento, do gesto e palavra, que caracterizaria tanto os «selvagens» como psicóticos.

Freud dedica-lhe em 1914 um ensaio, mais sistemáti de umas dezenas de páginas, intitulado *Introdução ao N cisismo*. Neste texto, o narcisismo já não constitui u perversão, é uma composição necessária da psique hun na, o equivalente do egoísmo entre as pulsões do eu[6]. Fre introduz aqui uma distinção entre uma «libido do eu uma «libido dos objectos» (ou «objectal»), conforme o in víduo a dirige a si mesmo ou aos objectos (no sentido m lato: pessoas, coisas ou acções, reais ou fantasmátic Convém lembrar, seguindo Freud, que a quantidade libido presente num sujeito é constante, mas que se op em permanência uma «conversão» entre as diferentes f mas de libido[7]. Ao longo da vida, o eu é o «grande res vatório de libido» de onde esta pode fluir para os object

6 «Nesse sentido, o narcisismo não seria uma perversão, mas o com mento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação, do qual tificadamente atribuímos uma porção a cada ser vivo» (Sigmund Fre *Introduction au narcissisme* [1913], in *Oeuvres complètes*, 1913-1914, t. PUF, Paris, 2005, p. 218) [«Introdução ao Narcisismo», *Obras Compl — Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos* (1 -1916), vol. XII, trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, Paulo, 2010, p. 10].

7 Esta afirmação releva da concepção «económica» — como o próprio Fr lhe chama, ao passo que outros, como Erich Fromm, a qualificaram co «concepção hidráulica» — da psicanálise. Mereceria uma consideraç parte: terá Freud elaborado a sua concepção das pulsões e do inconsci te tomando como modelo a economia capitalista, e, mais precisame o valor, a quantidade sem qualidade que pode facilmente converte de uma forma na outra, mantendo-se ela mesma? Seria um belo exem do facto de mesmo o inconsciente de Freud ter sido formado, sem conhecimento, pelas «abstracções reais» e pela síntese social regida p valor, e de também ele as considerar evidentes e naturais. É preciso su nhar, ao mesmo tempo, que o termo «investimento», que aparece am de nas traduções francesas de Freud, pode induzir em erro no que respeito à «economia psíquica» freudiana; este termo corresponde à p vra alemã *Besetzung*, que, à letra, significa «ocupação» e não tem sig ficação económica.

mas podendo também refluir para o eu. A este propósito, Freud estabelece uma comparação com os «animálculos protoplásmicos» e com os pseudópodes que estes podem enviar para o exterior, mas também retirar. Quanto mais o indivíduo se ama a si mesmo, menos ama os «objectos» (os outros), e vice-versa. No início da vida, porém, o eu não existe e cada pulsão é autónoma. As pulsões libidinais e as pulsões do eu (que são as da autoconservação, o outro grande grupo de pulsões) encontram-se mescladas[8]; é aquilo a que Freud chama, mais especificamente, «narcisismo primário»[9] (a distinção entre narcisismo primário e narcisismo secundário, que só foi esboçada no escrito de 1914, adquiriu uma importância considerável nos seus escritos subsequentes). Nesta primeira concepção freudiana do narcisismo, ser o seu próprio objecto de amor constitui uma fase intermédia entre o auto-erotismo (a busca das zonas erógenas) e o amor de objecto[10]. Esta primeira identificação, em que o eu se escolhe a si mesmo como objecto de amor, constitui também o primeiro acesso a um «objecto total» enquanto unificação das pulsões sexuais parciais. Deste modo, o narcisismo primário contribui para a formação do eu. O seu desenrolamento é absolutamente

8 «Por fim concluímos, quanto à diferenciação das energias psíquicas, que inicialmente estão juntas no estado do narcisismo, sendo indistinguíveis para a nossa grosseira análise, e que apenas com o investimento de objecto se torna possível distinguir uma energia sexual, a libido, de uma energia dos instintos do Eu.» (Freud, *Introduction au narcissisme, op. cit.*, p. 220) [Freud, «Introdução ao Narcisismo», *Obras Completas, op. cit.*, p. 12.]

9 «Isso leva-nos a apreender o narcisismo que surge por retracção dos investimentos objectais como secundário, edificado sobre um narcisismo primário que foi obscurecido por influências várias.» (*Ibid.*, p. 219.) [*Ibid.*, p. 11.]

10 Para ser mais preciso: no escrito de 1914, supõe-se que o narcisismo sucede ao auto-erotismo, ao passo que, nos escritos sucessivos de Freud, o narcisismo caracteriza a mais tenra infância e confunde-se com o auto-erotismo.

necessário para o desenvolvimento psíquico da criança, dele podendo provir mais tarde o necessário equilíbrio entre amar e ser amado. Em contrapartida, uma estase – uma acumulação demasiado grande – da libido no indivíduo (quando a libido não pode ir para o exterior) cria uma tensão sentida como dolorosa, porque o aparelho psíquico visa sempre reduzir as tensões e os excessos de excitação (externos e internos). Deste modo, o refluxo excessivo ou total da libido para o eu produz aquilo a que Freud chamou, nessa altura, «neuroses narcísicas», que incluem as psicoses, como a paranóia e a megalomania ou a melancolia – nos nossos dias, diríamos, de preferência, «depressão crónica». A doença, o sono e a hipocondria são outros modos – normais ou nocivos – de retorno ao narcisismo inicial e de recentragem da libido no eu.

Freud introduz neste contexto, pela primeira vez, o conceito de «ideal do eu»[11]. Este ideal prolonga o narcisismo na vida adulta, tanto na auto-idealização[12] como na idealização do objecto, a exemplo do que acontece no âmbito do amor. O homem conserva durante toda a vida a nostalgia da perfeição e da omnipotência originárias: «O desenvolvimento do eu consiste num distanciamento do narcisismo primário e gera um intenso esforço para reconquistá-lo. Tal distanciamento ocorre através do deslocamento da libido para um ideal do Eu imposto de fora, e a satisfação, através do cumprimento desse ideal.

[11] Ele constitui o núcleo da futura concepção freudiana do *superego* (que é, todavia, na sua forma completa, o resultado do fim do complexo de Édipo e da interiorização da interdição paterna).

[12] «O que ele [o homem adulto] projecta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era o seu próprio ideal.» (Freud, *Introduction au narcissisme*, *op. cit.*, p. 237.) [Freud, «Introdução ao Narcisismo», *Obras Completas*, *op. cit.*, pp. 27-28.]

Ao mesmo tempo, o Eu enviou os investimentos libidinais de objecto. Ele empobrece-se em favor desses investimentos, tal como do ideal do Eu, e enriquece-se novamente mediante as satisfações ligadas a objectos, assim como pelo cumprimento do ideal. Uma parte do amor-próprio é primária, resto do narcisismo infantil; outra parte origina-se na omnipotência confirmada pela experiência (cumprimento do ideal do Eu); uma terceira, na satisfação da libido objectal.»[13] Inveja-se ou admira-se o narcisismo dos outros, sobretudo das crianças – mas também dos gatos ou dos criminosos, diz Freud... –, porque a renúncia ao narcisismo primário, imposta pelo princípio de realidade, deixa para toda a restante vida a lembrança de uma perda dolorosa.

Convém não confundir o «ideal do eu» com um ideal «ético»; o primeiro corresponde àquilo que o indivíduo quereria ser. Segundo o contexto, este ideal pode também consistir em querer ser sempre o mais «duro», o mais terrível num gangue, o que responde com um murro a qualquer olhar de viés ou o que é mais capaz de ganhar dinheiro por qualquer meio e de ter o carro maior – ou em ser a mulher mais bonita do país graças à cirurgia estética. Freud sublinha que o ideal do eu está longe de comportar, necessariamente, uma sublimação das pulsões: «A formação do ideal do Eu é frequentemente confundida, em prejuízo da compreensão, com a sublimação do instinto. Haver trocado o seu narcisismo pela veneração de um elevado ideal do Eu não implica ter alcançado a sublimação dos seus instintos libidinais.»[14]

---

13 *Ibid.*, p. 243. [*Ibid.*, p. 33.]
14 *Ibid.*, p. 237. [*Ibid.*, p. 28.]

Freud repete uma boa parte do conteúdo deste escrito no XXVI curso da *Introdução à Psicanálise* (1917), acrescentando que a possibilidade do auto-erotismo faz que a sexualidade se adapte menos ao princípio de realidade do que as pulsões de autoconservação, e que o amor de objecto derive do narcisismo original.

Depois de 1920, no quadro da sua «segunda concepção» do aparelho psíquico, centrada na distinção entre o *id*, o eu e o *superego*, Freud opõe o estado narcísico primeiro (que seria anobjectal e, portanto, sem a presença de um objecto exterior ao eu) às relações de objecto. O narcisismo consiste então numa indiferenciação do eu e do *id*, com a via intra-uterina como protótipo. Seria anterior à formação do eu e nele não haveria clivagem entre o sujeito e o mundo: estaria no estádio original do ser humano após o nascimento, quando o princípio de prazer reina soberanamente. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), escreve: «Assim, com o acto de nascer passamos do narcisismo absolutamente auto-suficiente à percepção de um mundo exterior variável e ao começo da busca de objectos, e a isso se liga o facto de não suportarmos duradouramente o novo estado, de periodicamente o revogarmos, voltando no sono ao estado anterior de ausência de estímulos e de evitamento de objectos.»[15] A adaptação do eu ao princípio de realidade impõe renúncias cuja vivência é muito difícil; essa adaptação só é suportável à custa de retornos mais ou menos frequentes e profundos a formas de narcisismo primário, restabelecendo a unidade

15 Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* [1921], in *Oeuvres complètes 1921-1923*, t. XVI, PUF, Paris, 1993, p. 69. [*Obras Completas — Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos* (1920-1923), vol. XV, trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2011, p. 73.]

inicial, que é para o indivíduo o estado mais agradável. O Carnaval e outras formas de festa tradicional têm como função permitir esta reunificação momentânea do eu real e do seu ideal. «É concebível que também a separação do ideal do Eu frente ao Eu não seja suportada de maneira duradoura e tenha de se desfazer temporariamente. Com todas as renúncias e limitações impostas ao Eu, o periódico desrespeito das proibições constitui regra, como demonstra aliás a instituição das festas [...]. Mas o ideal do Eu compreende a soma de todas as restrições a que o Eu deve obedecer, e por isso o recolhimento do ideal tem de ser uma grande festa para o eu, que pode então voltar a sentir-se contente consigo.»[16] Na realidade, há muitas outras formas de regressão narcísica e amiúde muito mais nocivas do que o Carnaval. Em geral, o narcisismo secundário designa, como aqui, uma regressão momentânea, mas pode também designar uma estrutura durável.

Nos seus escritos tardios, Freud acentua mais a distinção entre narcisismos primário e secundário, deixando aos seus sucessores um importante problema teórico: poderá haver um estádio inicial totalmente anobjectal, uma espécie de prolongamento do estado intra-uterino, sem distinção entre o eu e o isso? E, se houver, como poderá a criança sair dele? Melanie Klein e a sua escola recusaram, ou revisitaram intensamente, o conceito de narcisismo primário. Segundo Klein, há apenas «estados narcísicos, definidos por um retorno da libido a objectos interiorizados»[17], havendo pois, necessariamente, após o nascimento, uma ou outra forma de relação de objecto. Mas,

---

[16] *Ibid.*, p. 70. [*Ibid.*, p. 74.]

[17] Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 265. [*Vocabulário da Psicanálise*, *op. cit.*, p. 370.]

tal como o conceito de narcisismo nunca teve um papel central no pensamento de Freud, ele continuou a ter uma importância modesta no domínio da psicanálise até à década de 1970.

Recentemente, o psiquiatra e psicanalista Patrick Juignet resumiu assim a sua recusa — que parece partilhar com muitos psicoterapeutas contemporâneos — da concepção freudiana do «narcisismo primário»: «Ao invés da tradição freudiana, nós não qualificamos como "narcísico" o estádio primitivo de indiferenciação. [...] Pronunciamo-nos pois nitidamente em desfavor da qualificação deste estádio como "narcísico primário". Se ficarmos pela definição do narcisismo como conceito da constituição e das evoluções do eu, trata-se [no caso do estádio primitivo de indiferenciação] de um estádio que precede o narcisismo. Não é desejável, a nosso ver, atribuir o mesmo nome a dois aspectos diferentes da evolução psíquica.»[18] Para Juignet, há duas «linhas de desenvolvimento» do indivíduo, «a do desenvolvimento narcísico (construção da identidade e investimento do eu) e a do desenvolvimento libidinal (construção do objecto e seu investimento), considerando que cada uma delas tem com a outra uma relativa autonomia»[19]. Juignet chama «pré-narcísico» ao estádio correspondente à ausência de individuação, que «se manifesta através do que Freud designou como "sentimento oceânico", que continua o experienciado na vida fetal»[20].

18 Patrick Juignet, *Manuel de psychopathologie générale*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2015, p. 72.

19 *Ibid.*, p. 65.

20 *Ibid.*, p. 72. Na realidade, Freud, designadamente no início de *O Mal-Estar na Civilização*, exprimiu dúvidas sobre a pertinência do conceito de «sentimento oceânico», de que o escritor Romain Rolland lhe falara, numa carta, referindo-se-lhe como a origem de qualquer sentimento religioso.

Todavia, insiste Juignet, sabe-se tão pouco sobre os vestígios deixados pelo vivido intra-uterino que é melhor não basear teorias em tais especulações inverificáveis[21]. Por conseguinte, o estádio de fusão dos seis primeiros meses de vida seria «pré-narcísico» e suceder-lhe-iam as primeiras formas de individuação, a que Juignet chama «narcisismo primário». Tratar-se-ia do início da construção do eu, mas com investimentos ainda instáveis. À fase da autonomização seguir-se-ia, por volta dos quatro anos, a «consolidação narcísica», e depois, na adolescência, uma nova fase de «instabilidade narcísica».

As opiniões de Juignet são um exemplo do importante deslizamento ocorrido, ao longo das décadas, no discurso psicanalítico: o narcisismo foi cada vez mais considerado uma componente normal e positiva da vida – bastando que não ultrapasse as marcas e não se torne «maligno» ou «perverso». Aos olhos de muitos autores, passou de negativo a positivo: é preciso manter um «equilíbrio narcísico» e evitar, ou curar, as «feridas narcísicas» de que os sujeitos sofrem. O narcisismo teria assim um papel importante na construção da identidade individual e colectiva, e assemelhar-se-ia a uma forma de «auto-estima» tida como indispensável para a saúde do indivíduo, com a condição de não aumentar ao ponto de se tornar ameaçadora para os outros.

Para Grunberger, cujo livro sobre o narcisismo, publicado em 1971, anunciou a explosão do uso deste termo na cena mediática, o narcisismo constitui o «guardião» ou «motor» da vida. De início, toda a libido é narcísica, existe à nascença e continua depois a estar na origem de toda

[21] *Ibid.*, p. 70.

a felicidade. O narcisismo é uma instância psíquica, do mesmo modo que o *id*, o *ego* e o *superego*; é-lhes irredutível e até os precede. As primeiras relações devem estimular o narcisismo da criança pequena, sem as quais esta poderia não desenvolver uma vontade de viver suficiente. Há um conflito originário entre a autarcia narcísica e o ímpeto objectal antinarcísico, dependendo o equilíbrio psíquico da sua aliança harmoniosa. Outros autores, como Michael Balint, falam de amor primário e de uma tendência originária para a criança se desfazer do seu narcisismo. Se a criança fosse unicamente narcísica, a nada aspiraria[22]. Para investir a mãe como objecto, a criança deve distingui-la da unidade narcísica original que com ela constitui. Segundo outros, é o ideal do eu — diferenciado do eu, que se origina nas primeiras relações de objecto — que leva a sair da fusão originária com a mãe e a abandonar a omnipotência narcísica. Para Janine Chasseguet-Smirgel, o ideal do eu é um «conceito-charneira entre o narcisismo absoluto e a objectalidade, entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, visto resultar da cisão entre o eu e o objecto»[23]. É o ideal do eu que leva o indivíduo a procurar algo que não seja a satisfação pulsional. Durante toda a vida, diz Grunberger, o homem procura reduzir a distância entre o seu eu e o seu ideal do eu, e reencontrar a perfeição perdida, o paraíso do estado de fusão.

Segundo Heinz Kohut, autor de um livro muito notado sobre o narcisismo, também publicado em 1971, a destrutividade não é uma pulsão primária, é «um conjunto de comportamentos que derivam de um dano infligido ao

---

[22] Pierre Dessuant, *Le Narcissisme*, «Que sais-je?», PUF, Paris, 2007, pp. 65-66. [O *Narcisismo*, trad. Ricardo Luiz Sabily, Imago, Rio de Janeiro, 1992.]
[23] *Ibid.*, pp. 91-92.

narcisismo, ao comprometerem-no muito»[24]. A «raiva narcísica crónica» seria «uma das afecções mais perniciosas do psiquismo humano»[25]. Devemos distingui-la da agressão corrente, porque ela é dirigida contra um objecto que faz parte do mundo interior do «eu» (ou *self*) e que contribui para manter o seu equilíbrio interior – Kohut chama-lhe *selfobject*. Quando este objecto se encontra desfalecido – por exemplo, quando o sujeito se julga amado por uma pessoa que lhe retira o seu amor, ou quando um subordinado recusa obedecer-lhe ou o magoa na sua pretensão a ser superior – e suprime o seu apoio ao *self*, a raiva narcísica visa restabelecer o poder absoluto do eu grandioso. O narcisismo surge assim como uma reacção excessiva à perda de auto-estima. O que preocupa Kohut é a fraqueza desta auto-estima entre muitos sujeitos contemporâneos e a correspondente necessidade de compensar uma tal fraqueza com um narcisismo patológico. Este autor analisa as condições que fazem surgir a auto-estima na infância, sobretudo através das suas famosas considerações sobre «o olhar da mãe», que, encontrando o da criança, lhe transmite autoconfiança; voltaremos a este aspecto mais adiante. Todavia, a sua concepção do narcisismo tem bases muito diferentes da teoria freudiana, rejeitando Kohut, nomeadamente, a teoria dos instintos e a tripartição do aparelho psíquico (*id*, *ego*, *superego*). O que demonstra, mais uma vez, que o conceito de narcisismo pode ser utilizado em contextos teóricos diferentes e com significações muito diversas.

---

[24] Heinz Kohut, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques* [1971], PUF, Paris, 1974.

[25] Citado em Paul Denis, *Le Narcissisme*, «Que sais-je?», PUF, Paris, 2012, p. 100.

Nas últimas décadas a atenção deslocou-se cada vez mais para a «perversão narcísica», oposta ao «amor de objecto». Este debate ocupa-se muito pouco da teoria da libido no plano individual, mas sublinha a dimensão sociológica do fenómeno — o perverso narcísico é definido como «sociopata» — e os aspectos interpessoais e interaccionais. As descrições do fenómeno assemelham-se: os narcísicos têm um «eu grandioso» e não sentem gratidão; tudo lhes é devido. Fazerem-se valer em detrimento de outrem é para eles primordial. O perverso narcísico deve desqualificar activamente o eu do outro e sentir o prazer de triunfar e de o humilhar, sobretudo em público. Mas isso não dá uma verdadeira satisfação e é sempre preciso recomeçar; o narcísico apresenta traços compulsivos. Tudo isso lhe acontece porque ele fica aquém da satisfação sexual edipiana. Paul Denis resume assim as explicações de Paul-Claude Racamier, autor do conceito de «perversão narcísica» (respeitante essencialmente à área francesa; no resto do mundo fala-se, de preferência, de «perturbações narcísicas da personalidade»): a origem do narcisismo estaria na sedução narcísica — não sexual — da mãe para com a criança: «O interdito edipiano permite a ternura, porque faz cessar a sexualidade directa com os pais, mas designa outros objectos sexuais possíveis: companheiros de jogos sexuais, objectos de amor ulteriores. Pelo contrário, a sedução narcísica afasta o estranho e impede o desenvolvimento do complexo de Édipo e da vida fantasmática em proveito do desenvolvimento de um modo de pensamento da *imago* — durante o qual uma *imago* materna fálica domina o funcionamento psíquico, em benefício de uma afirmação narcísica de completude e de omnipotência.»[26]

[26] *Ibid.*, pp. 76-77.

O narcísico evita o encontro com «o outro» e procura negar a limitação do seu poder que resulta do reconhecimento do outro, a partir da constituição do «triângulo edipiano».

Para outros, como Grunberger, o narcisismo, enquanto nostalgia do estado pré-natal, opõe-se às pulsões e tensões que estas geram. O próprio narcisismo contém uma componente agressiva e não se opõe a uma pulsão de morte — cuja existência Grunberger nega. Por conseguinte, para alguns, o narcisismo é mortífero, para outros identifica-se com a própria vida e é aquilo que permite vencer a pulsão de morte. Em termos metapsicológicos, o narcisismo tanto pode ser identificado com Eros como com Tanatos; com a força que tudo pretende decompor para o reconduzir à «calma anorgânica» e com a força que constrói ligando os seres vivos entre si. Quanto mais se investiga o conceito de narcisismo, mais nos surpreende a sua extrema ambiguidade.

NARCISISMO E MEDO DA SEPARAÇÃO

De preferência a tomar posição perante a impressionante profusão deste debate, iremos empregar o nosso próprio conceito de narcisismo — que muito deve a Christopher Lasch — num sentido mais lato que o de perversão narcísica. Serão considerados narcísicos até mesmo comportamentos que aparentemente nada têm de «narcisico» — por exemplo, o pensamento «New Age». Em geral, o «perverso narcísico» tem consciência dos seus actos, tira prazer dos tratamentos infligidos às suas vítimas. O narcísico, num sentido mais amplo, pode ser, pelo contrário, inteiramente inconsciente do seu narcisismo e não ter nenhum comportamento habitualmente qualificado como «narcísico».

A vida intra-uterina consiste, de forma evidente, numa situação de fusão completa, em que não existe nenhuma distinção entre o eu e o mundo, o sujeito e o objecto, o interior e o exterior. Qualquer necessidade é satisfeita de imediato. Quanto ao resto, não podemos senão especular sobre o que sente o feto. É bastante tentador imaginar que se trata de uma vida sem tensões nem dores, numa beatitude ininterrupta. Podemos igualmente imaginar que as ideias de paraíso e de idade de ouro, tão presentes em diferentes culturas e sempre situadas no começo dos tempos, ou, dizendo melhor, antes do começo do tempo histórico, são uma transfiguração mitológica do estado paradisíaco que cada ser humano conheceu e de que guarda uma vaga lembrança depois da sua brutal expulsão do ventre materno. Podemos, inclusive, ir ao ponto de sustentar que muitos comportamentos humanos – da preferência por lugares pequenos e protectores à busca mística da união com Deus – correspondem ao desejo de um regresso *in utero*.

Mas trata-se de pura especulação. Em contrapartida, o que parece muito mais plausível é que o nascimento constitui a passagem repentina para um estado completamente diferente. A satisfação das necessidades deixa de ser imediata e garantida, pode acontecer ou não acontecer, ou surgir com atraso. Parece bastante evidente que qualquer atraso na satisfação das necessidades é vivido pelo recém-nascido como uma ameaça à sua própria sobrevivência e desencadeia crises de angústia. Na verdade – e este é seguramente um dos grandes paradoxos da existência humana –, é-nos mais fácil saber o que se passa nas galáxias mais afastadas do que compreender o que sentimos no início da nossa vida ou o que vivenciam os bebés quando os trazemos ao colo. No entanto, tudo indica que o

recém-nascido experiencia, de uma forma muito dolorosa, o facto de «vir ao mundo»[27] e de depender por completo do mundo exterior, designadamente dos cuidados da mãe[28]. É aquilo a que Freud chama a *Hilflosigkeit* do bebé, ou seja, a sua impotência, o seu «desamparo», ou o seu «estado de desamparo»[29] – à letra, a incapacidade de se ajudar a si mesmo.

Este desamparo aumenta muito com uma das características constitutivas da condição humana, cuja importância nem sempre é suficientemente reconhecida: o nascimento prematuro. Relativamente à maior parte dos animais, mesmo dos mais próximos no plano evolutivo, o pequeno *homo sapiens* nasce num estado muito menos completo. Por assim dizer, ele deve levar a cabo, após o seu nascimento, uma boa parte do seu desenvolvimento – que os outros animais concluem antes de nascer. Durante os seus primeiros meses, o ser humano mantém-se, em certos aspectos, na condição fetal. Freud foi um dos primeiros a apontar nesta particularidade da ontogénese humana uma das razões mais profundas – uma espécie de derradeira explicação – da distinção entre natureza e cultura, homem e animal[30]. O ser humano separa-se muito

---

27 Não é uma referência a Heidegger! A expressão encontra-se já num passo de *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), de Freud, citado em Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 123. [*Vocabulário da Psicanálise*, *op. cit.*, p. 157.]

28 Aqui, como em todo este livro, entendemos como mãe, não necessariamente a mãe biológica, nem forçosamente uma mulher, mas a pessoa que se ocupa principalmente da criança – a «figura materna».

29 Termo proposto por Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 122. [*Vocabulário da Psicanálise*, *op. cit.*, p. 157.]

30 Recentemente, Dany-Robert Dufour retomou esta concepção (no seu livro *On achève bien les hommes*, Denoël, Paris, 2005) sob a designação de «neotenia», dela fazendo a base de vastas considerações sobre a relação entre natureza e cultura. Antes dele, os biologistas Louis Bolk e Desmond Morris, bem como Jacques Lacan, já tinham falado disso.

mais lentamente dos seus pais do que qualquer outro animal — e esta dependência prolongada, combinada com a fraqueza dos instintos inatos, é determinante para a especificidade humana. Segundo alguns autores, dar-se-ia um «segundo nascimento», um «nascimento psicológico» (Margaret Mahler), mais ou menos a partir do quinto mês de vida; só então o pequeno humano atinge sensivelmente o grau de maturação que os outros primatas têm à nascença. Só então a criança se apercebe de que existe realmente enquanto ser distinto dos que o rodeiam e, gradualmente, sai da relação «simbiótica» com a mãe.

Com efeito, a sensação de impotência do recém-nascido perante um mundo cujas estimulações ultrapassam a sua capacidade de elaboração e reacção deve ser tão forte que ele se fecha sobre si mesmo durante os primeiros meses de vida, preservando o que viveu na fusão. Sentindo-se unido à mãe omnipotente, ele próprio se sente omnipotente: a sua impotência, real e total, é compensada por uma omnipotência imaginária, que, no entanto, tem uma base real na indistinção com a mãe. A criança recorre a satisfações substitutivas, ou mesmo alucinatórias, na ausência de satisfações reais — é disso exemplo paradigmático a sucção do polegar. Ainda não pode admitir o facto de os objectos — o primeiro dos quais é o seio materno — serem independentes dele e poderem recusar-se a corresponder aos seus desejos. Vive-os como um prolongamento de si mesmo. Ou, melhor dizendo, não experiencia, de modo nenhum, a separação entre ele e a mãe, entre ele e os objectos, entre ele e o mundo circundante. Os seus primeiros meses de vida são pois uma espécie de fase de transição, que tem características tanto da existência intra-uterina como pós-uterina. O elemento essencial, a relação simbiótica com a mãe, já não existe realmente, mas é reconstituída

num «como se existisse» — sobretudo nos longos momentos de sono. Embora a atribuição à fase uterina das nossas reminiscências de uma idade de ouro de fusão seja uma simples especulação, em contrapartida é muito provável que os estados similares pós-natais deixem vestígios na memória. Embora esta entrada na vida se faça acompanhar, como é verosímil, por grandes angústias — compreendemos por que razão todos os bebés, mesmo os que são alvo da maior atenção, berram por momentos —, ela comporta também momentos de euforia extrema e de fusão feliz com o ambiente[31].

Pouco a pouco, a criança abre-se ao mundo e ao «princípio de realidade». A sua separação da mãe não acontece sem problemas nem dor, mas, mais ou menos a partir do quinto mês, a criança, aos poucos, vai estabelecendo relações verdadeiras com os objectos e acaba por «admitir» a sua autonomia — *in primus* a da própria mãe. Aquilo que a criança perde em fusão, ganha em autonomia. Uma etapa importante desta autonomização é o famoso complexo de Édipo, verdadeiro eixo da psicanálise freudiana. Como toda a gente sabe, trata-se, na sua formulação original, do facto de entre os três e os cinco anos o menino desejar sexualmente a mãe e imaginar matar o pai, que o impede de realizar esse desejo. O pai ameaça então castrar o filho,

---

[31] É possível que a pulsão de morte — este tão contestado conceito freudiano, ao qual voltaremos — seja menos um desejo de morte do que de regresso ao estado primeiro. Nesse caso, trata-se, mais propriamente, do «princípio de Nirvana», expressão que Freud introduz, em 1920, no seu livro *Para Além do Princípio de Prazer*, pedida de empréstimo à psicanalista inglesa Barbara Low. No mesmo ensaio, Freud define igualmente o «princípio de constância» como a tendência do organismo para reduzir o mais possível as tensões e excitações. Em Freud, a relação entre pulsão de morte, princípio de Nirvana e princípio de constância não é muito clara e faz parte do aspecto mais especulativo — segundo ele próprio confessou — do seu pensamento.

e este (se tudo se passar normalmente, segundo Freud) acaba por se submeter e renunciar aos seus desejos. Identifica-se com o pai e retoma esse papel, o que mais tarde lhe permite ter realmente acesso à sexualidade genital, mas também ao papel social do pai e à autoridade social em geral. Com efeito, a interiorização da proibição paterna está na origem daquilo a que Freud chamou mais tarde o *superego*, uma voz interior que impõe — entre outras coisas — as regras da sociedade em que vivemos.

Discutiu-se infinitamente o complexo de Édipo, se é ou não universal, de que forma se apresenta nas meninas, em que idade ocorre. No que diz respeito ao nosso discurso, podemos limitar-nos a esta definição mínima: a partir do segundo ano, os pais (ou, em geral, as pessoas que rodeiam a criança) limitam progressivamente a sua «perversão polimorfa», ou seja, a sua tendência espontânea para obter uma satisfação libidinal, que mobiliza todo o seu corpo, de pessoas de todas as idades, sexos e parentescos, e também dos animais e dos objectos inanimados. Esta limitação advém em todas as culturas e em todos os contextos — sendo universal o tabu do incesto e dos excrementos. A interdição de brincar com os excrementos ou com os órgãos genitais faz parte desta limitação, tanto quanto a repressão mais visível, a da atracção da criança pelo parente do sexo oposto e da sua atitude agressiva com o parente do seu próprio sexo. Isto constitui ao mesmo tempo, na versão psicanalítica ortodoxa, o início da consciência moral e do comportamento social da criança. Segundo outros pontos de vista, mais críticos para com a família burguesa e a sociedade de que esta família constitui o núcleo, a vitória do pai[32] no conflito edipiano constitui, pelo contrário,

[32] Mesma consideração que mais atrás no respeitante a «mãe».

o início da interiorização da ordem autoritária e patriarcal e, por conseguinte, da reprodução da sociedade repressiva oposta ao prazer e hostil ao feminino.

O conflito edipiano conclui-se com a derrota da criança, que deve abandonar os seus desejos incestuosos. É uma dura vitória do princípio de realidade, alcançada contra o princípio de prazer, mas esta derrota abre o caminho — ainda segundo a ortodoxia psicanalítica — à maturação psicológica. Com a real entrada em cena do pai, surge o «terceiro», ou a «triangulação»: a criança sai da relação dual com a mãe, que a expõe sempre ao perigo de ser «devorada» numa relação simbiótica. Até esse momento, o pai, mesmo que esteja presente e se ocupe da criança, não é verdadeiramente apreendido por ela. Quando se torna um actor de primeiro plano, o pai mostra à criança a possibilidade de viver com a mãe de um modo diferente da fusão. Força-a a sair dessa união perfeita e, através da relação com o pai, a abrir-se ao mundo dos «outros», pessoas e objectos[33]. Renunciando aos seus desejos desmesurados mais irrealizáveis, a criança consegue obter satisfações menores, mas reais, até ao momento em que, adulta, pode finalmente ter o papel — sexual e social — que antes invejava no pai (ou na mãe, no caso de uma rapariga). As limitações impostas ao princípio de prazer, que na origem reina com toda a soberania, dão acesso às gratificações efectivas que derivam da aceitação do princípio de realidade — aceitação

---

33 Para as teorias psicanalíticas mais recentes, pouco importa como o conflito de Édipo se desenrola de facto, se há um pai, se a criança se encontra perante dois homens ou duas mulheres, etc. Este conflito é como uma equação que pode conter diferentes valores sem que a equação mude. É preciso notar também que o conflito não se desenrola necessariamente uma única vez; mais propriamente, parece tratar-se de uma constelação que se repete várias vezes, talvez desde o primeiro ano de vida.

que em última instância serve sempre para obter prazer, mas por vias mais longas e indirectas, e, no entanto, mais seguras. O próprio princípio de realidade, tão desagradável para o homem, acaba por ser reconhecido, diz Freud, para servir melhor o princípio de prazer.

É esta a evolução ideal, segundo a psicanálise freudiana — discutiremos mais adiante a questão de saber se ela é «ideal» de um ponto de vista menos propenso à perpetuação da sociedade burguesa. Uma tal evolução permite ao indivíduo, como admite o próprio Freud, não uma felicidade perfeita, mas um compromisso aceitável com a realidade — em última análise, um compromisso entre «natureza» e «cultura». Contudo, é a bem dizer excepcional uma solução harmoniosa para estes conflitos que ocorrem no indivíduo. Muitos factores podem perturbar o bom resultado do pequeno humano nesta sucessão de provações: factores constitucionais, e portanto inatos (hoje dir-se-ia «genéticos»), aos quais Freud atribui uma importância notável, falhas da figura materna e das outras pessoas que se ocupam da criança, mas, sobretudo, a resistência que o próprio indivíduo opõe a esta limitação da sua omnipotência originária e da sua perversão polimórfica. Sobretudo na primeira versão do seu edifício teórico — até cerca de 1920 —, Freud atribui as neuroses essencialmente aos conflitos da fase edipiana: a transformação dos desejos originários não foi inteiramente bem-sucedida, e o indivíduo, já adulto, mantém-se nostálgico desses desejos (incestuosos, perversos, agressivos), amiúde em formas completamente transformadas. Por causa disso sente culpabilidade, que se exprime sob a forma de neuroses. Estas servem essencialmente para satisfazer em parte — tal como os sonhos e os actos falhados — os desejos a que o indivíduo teve de renunciar.

Freud concentrou-se muito no estudo das neuroses — e da histeria —, deixando de lado as psicoses, tal como privilegiou a fase edipiana relativamente à fase dita «pré--edipiana», sobre a qual se debruçou mais já na parte final da sua vida, designadamente no livro *Inibição, Sintoma e Angústia*, publicado em 1926. Mais tarde, foram sobretudo Melanie Klein e a sua escola que prestaram atenção aos primeiros anos de vida, sugerindo que uma parte essencial da evolução do indivíduo se joga já aí. É claro que são imensas as dificuldades de acesso ao conhecimento desta fase precoce, mas mesmo assim surgiu um certo consenso entre psicanalistas, nomeadamente sobre a importância da fase de fusão — quer se lhe chame «narcisismo primário» ou «pré-narcisismo».

Freud já dizia que as «neuroses narcísicas» (ou seja, as psicoses) são mais graves do que as neuroses obsessivas e que remontam a «pontos de fixação da libido» relativos a fases muito anteriores. Tais estados têm também uma cura muito mais difícil, porque as neuroses narcísicas recusam a transferência: «É completamente notável que sejamos obrigados a admitir, no tocante à libido de todas as neuroses narcísicas, pontos de fixação que correspondem a fases de desenvolvimento muito mais precoces do que na histeria ou na neurose obsessiva.»[34] É sabido que uma perturbação na evolução infantil tem, em geral, consequências graves, mais graves ainda por ocorrer cedo. Dizendo-o de forma esquemática, se certas perturbações durante a fase edipiana levam com frequência a neuroses, problemas na fase precedente podem resultar em psicoses ou noutras graves «perturbações da personalidade» como

[34] Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* [1930], Payot, Paris, 1956, cap. XXVI, p. 451.

os «sintomas *borderline*» (estado-limite). É pois necessário presumir que a saída do narcisismo primário é um processo particularmente delicado, susceptível de provocar graves sequelas – tanto mais que ele coincide, de certa maneira, com a mais difícil de todas as separações: a separação da mãe e a tomada de consciência de existirmos como um ser distinto do mundo, de um mundo que nem sempre está à nossa disposição. Normalmente, como acabámos de dizer, os ganhos em prazer que num segundo tempo o reconhecimento da realidade suscita – e, sobretudo, o reconhecimento da interdição edipiana – levam a criança a aceitar as limitações que lhe impõem. Ela transforma a sua omnipotência imaginária – que não resiste à prova da realidade – numa potência limitada, mas real. Para o fazer, deve admitir a sua dependência do mundo exterior e o seu estado de separação dele, para em seguida conseguir obter benefícios resultantes da aprendizagem das suas regras.

Há, todavia, uma outra maneira de a criança se comportar perante este problema: ela pode reconhecer apenas em aparência a separação e a dependência, salvaguardando no seu íntimo a ilusão de omnipotência e de estado de fusão[35]. Isto pode acontecer sem qualquer perturbação evidente, porque a criança adopta o comportamento que os adultos esperam dela. Mas a aceitação da realidade continua a ser superficial e como que acompanhada de uma «reserva mental». Muitas vezes ao longo da vida e normalmente sem disso ter clara consciência, o indivíduo em questão continua a manter as suas aspirações arcaicas.

---

[35] A criança pode mesmo negar abertamente a realidade da separação – mas, nesse caso, decorrem disso perturbações muito graves e muito visíveis, no sentido de uma psicose infantil.

Não reconhece as barreiras entre crianças e adultos, e espera ainda realizar os seus desejos incestuosos, de um modo frequentemente irreconhecível devido à deslocação desses desejos. Nega a diferença sexual no seu inconsciente para negar a castração — e isto tanto nos homens como nas mulheres. Do mesmo modo, torce o nariz a reconhecer verdadeiramente a existência de outrem, do mundo, dos objectos que lhe são exteriores e que só lhe concedem um poder — sempre parcial — depois de ele ter admitido a sua impotência. Isso pode ser demasiado doloroso. Construções fantasmagóricas vão então compensar as concessões feitas, a contragosto, ao princípio de realidade, permitindo voltar de vez em quando à beatitude originária — é aquilo a que se chama uma «regressão».

Ao passo que o narcisismo primário é um estádio normal e indispensável do desenvolvimento do indivíduo, o narcisismo secundário é uma tentativa patológica de negar ou revogar a saída do narcisismo primário. Define-se por uma falta de investimentos libidinais no mundo exterior. Os «objectos» (incluindo as pessoas) são evidentemente captados, mas sem que o sujeito neles invista a sua libido, ou bastante pouco. Esta continua concentrada de forma excessiva *no* sujeito. Ora, um equilíbrio entre libido do eu e libido dos objectos é indispensável à saúde psíquica — é aquilo a que, depois de Freud, outros chamaram «equilíbrio narcísico». Quando a libido, diz Freud na *Introdução ao Narcisismo*, flui por inteiro para os objectos, dá-se um empobrecimento do eu, que pode ser aceitável e agradável no estado momentâneo da paixão amorosa no seu mais alto grau[36], mas que, em geral, se revela desagradável

[36] Sigmund Freud, *Introduction au narcissisme*, *op. cit.*, p. 232. [*Obras Completas — Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*, *op. cit.*, p. 11.]

para o indivíduo. A situação contrária consiste numa quantidade demasiado grande de libido concentrada no indivíduo ou que a ele regressa. Segundo Freud, isso acontece sobretudo no caso de patologias bastante visíveis, como a megalomania ou a melancolia.

Aquilo que se compreendeu melhor depois de Freud – porque o próprio fenómeno aumentou muito – é o lugar importante ocupado pelo narcisismo secundário na vida psíquica, também e sobretudo nas suas formas menos fáceis de detectar. O narcísico mantém unìcamente pseudo-relações com as outras pessoas e com os «objectos» (como é evidente, há diferentes graus de narcisismo secundário). No seu inconsciente, não reconhece a existência de objectos exteriores à sua pessoa, vive-os como partes do seu *ego*. Estes objectos são para ele projecções do seu mundo interior, prolongamentos do seu ser – como na criança pequena que ainda não pode suportar o seu estado de total dependência. No narcisismo secundário, o sujeito continua durante toda a vida a negar esta dependência, «anexando» os objectos exteriores e negando-lhes qualquer autonomia. Uma tal denegação da separação constitui uma característica mais essencial do que o «amor-próprio» que em geral se atribui ao narcísico. De resto, já em Ovídio, não é deveras por si mesmo que Narciso se apaixona, mas pela sua imagem; acaba por morrer afogado, tentando beijá-la, porque não reconhece a linha de separação entre o seu eu e o mundo (a água)[37].

Apesar do seu *ego* desmesurado e do facto de «engolir» o mundo, o narcísico não é uma personalidade rica nem

---

[37] Este afogamento evoca um regresso ao líquido amniótico, como observa Lasch citando Grunberger (Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2008, p. 187). [*O Mínimo Eu*, trad. João Roberto Martins Filho, Brasiliense, São Paulo, 1986, p. 168.]

feliz. Falta-lhe, sobretudo, a capacidade essencial de se enriquecer em contacto com os objectos e de os integrar deveras no seu eu. As pessoas e as coisas mantêm-se-lhe exteriores. Vivenciando-as apenas como projecções, prolongamentos e confirmações de si mesmo, o seu eu mantém-se sempre idêntico e não faz experiências verdadeiras, não se alarga. Permanece confinado numa espécie de «estádio do espelho», limitando-se a reflectir-se por toda a parte no seu ser-como-ele-é. É por isso que o narcísico é insuportável para quem o rodeia; mas ele sente também, pelo menos por momentos e de forma confusa, o seu vazio interior e a sua falta de uma verdadeira personalidade. A necessidade extrema de confirmações vindas dos outros não pode senão expô-lo a frustrações que resultam em «feridas narcísicas» e, por fim, numa «raiva narcísica». A sua falta de recursos interiores leva o seu equilíbrio interno a desmoronar-se bastante facilmente ou a ver-se em permanência numa fuga para a frente, para evitar estas frustrações. No fim de contas, o narcísico não é uma personagem triunfante, é um pobre-diabo.

Pode ter um ideal do eu (ou um «eu ideal», em Freud os dois termos são mais ou menos equivalentes) muito exigente, mas não dispõe, ou dispõe somente em parte, de um *superego* de origem edipiana. Não interiorizou as leis morais; é típico do narcísico só respeitar exteriormente as regras sociais, pensando, ao mesmo tempo, que elas não se lhe aplicam e que a conduta mais hábil na vida consiste em evitar as regras quando as encara como uma desvantagem. Isso, porém, não o impede de sofrer os efeitos do que se chama «*superego* arcaico» — conceito desenvolvido sobretudo por Klein —, que se formou na fase pré-edipiana e que se mostra muito mais feroz e irracional do que o *superego* edipiano. Com efeito, este *superego*

é particularmente punitivo; não ataca o sujeito em nome de princípios morais, mas de uma insuficiência relativamente ao seu ideal do eu. Como dissemos, não ser bastante bonito e «fixe», não ter bastante êxito e ganhar muito pouco dinheiro, ter uns quilos a mais ou possuir um modelo de telemóvel considerado obsoleto pode suscitar no narcísico sentimentos de insuficiência e de angústia pelo menos iguais aos remorsos que o *superego* clássico inflige.

PSICANÁLISE E REVOLUÇÃO: ERICH FROMM E HERBERT MARCUSE

A psicanálise de Freud constituiu para o pensamento um importante desafio na altura em que surgiu, no início do século XX — e é-o ainda hoje. Poucas teorias foram objecto de debates tão polémicos durante mais de um século, e na frente de batalha dos seus seguidores e dos seus adversários juntaram-se sempre pessoas muito diversas, inclusive no plano político. A psicanálise representou também um desafio para o campo da crítica do capitalismo. O marxismo mais «ortodoxo» opôs-lhe uma rejeição categórica. György Lukács (cuja trajectória o levou a evoluir da heterodoxia marxista para a ortodoxia) constrói no seu livro *Die Zerstörung der Vernunft* [A Destruição da Razão] (1954) um grande quadro das correntes do pensamento burguês que qualifica como «irracionais» e chega a comparar Freud com o fascismo.

A psicanálise foi proibida na União Soviética, na década de 1930, após ter começado por suscitar um interesse que se exprimiu, em particular, no livro de Mikhail Bakhtine sobre o «freudismo», publicado em 1927 com o pseudónimo

de Valentin Voloshinov[38]. O behaviorismo de Pavlov, doutrina psicológica oficial na União Soviética, era evidentemente mais útil para a manipulação das massas. Freud foi sempre um liberal (ou um «conservador esclarecido») e um adversário do «bolchevismo». Nunca encorajou as tentativas de extrair da psicanálise consequências revolucionárias no plano social e político; escritos como *O Mal-Estar na Civilização* foram até frequentemente considerados «reaccionários». Uma parte da esquerda estava convencida de que a psicanálise era inconciliável com o programa de emancipação social, ou, fosse como fosse, que para isso não dava nenhuma contribuição e podia ser descurada. Esta desconfiança continua aliás a ser vivaz, sem nunca se declarar, mas revelando por vezes verdadeiros problemas na teoria psicanalítica. A um nível primário, as correntes mais «classistas» da esquerda tendiam a denegrir as temáticas sexuais, caracterizando-as como «pequeno-burguesas», e, mais geralmente, a considerar as neuroses um problema próprio da burguesia e das pessoas que não trabalhavam.

Além disso, a psicanálise teve sempre o defeito de se reivindicar de uma «natureza humana», de um substrato antropológico e biológico – e, portanto, imutável. Ora, a referência à «natureza» é em geral característica da «direita»: no discurso reaccionário, pelo menos na sua versão clássica, é a natureza que faz os homens desiguais e estabelece as hierarquias entre raças, classes e sexos. Os homens nascem diferentes, proclama este discurso, em inteligência e talentos, e a concorrência e a busca do interesse

38 Mikhail Bakhtine, *Écrits sur le freudisme*, L'Âge d'homme, Lausana, 1980. [*O Freudismo: Um Esboço Crítico*, trad. Paulo Bezerra, Perspectiva, São Paulo, 2007.]

individual são «naturais». O homem é por natureza egoísta e anda unicamente em busca da sua vantagem pessoal, para si mesmo ou para a sua família. Outros acrescentam a isto que o homem, «por natureza», tem necessidade da religião, ou mesmo de um «mestre», ou afirmam que a homossexualidade ou a mulher que trabalha e quer ser igual ao homem são «contranatura». Deste modo, qualquer tentativa de mudar a «natureza» do homem só poderá levar à violência e ao totalitarismo. Compreende-se facilmente que Hobbes, com o seu *homo homini lupus* (o homem é o lobo do homem), tenha sido o verdadeiro fundador desta naturalização das relações sociais, que conduziu ao darwinismo social e ao eugenismo.

Para a esquerda, pelo contrário, a cultura, a sociedade e a educação contam mais do que uma hipotética natureza humana. Esta afirmada prevalência no homem da cultura sobre a natureza constitui mesmo o fundamento da asserção segundo a qual o homem, ao agir colectivamente, pode assumir o seu destino; está na base de qualquer teoria revolucionária. Todos os males, ou quase todos, seriam consequência da sociedade de classes, e não do homem enquanto tal. Podemos pois superar estes males, ou criar até um «homem novo», que, por exemplo, ignoraria o «egoísmo»[39]. A teoria de Freud não entra no quadro deste entusiasmo prometeico[40]. Segundo ela, o inconsciente, cuja estrutura seria bastante fixa, impõe balizas estreitas à variabilidade

---

39 Esta ideia de uma plasticidade quase infinita do ser humano é depois retomada, de certa maneira, no discurso pós-moderno: tudo é construção, até mesmo o sexo biológico.

40 Freud aceita como uma evidência, em *O Mal-Estar na Civilização*, a teoria de Hobbes segundo a qual o *bellum omnium contra omnes* constitui a condição originária da humanidade e continua a estar no fundo de todas as variações possíveis.

dos comportamentos humanos. As pulsões, de origem somática, não são modificáveis; são, na melhor das hipóteses, controláveis. O grande papel que Freud atribui à infância, a parte menos «social» da vida e em que os indivíduos são menos diferenciados segundo factores culturais e sociais, limita necessariamente a possibilidade de uma autocriação consciente da sociedade. As concepções da vida colectiva desenvolvidas por Freud, sobretudo a partir de *Totem e Tabu* (1913), reforçaram o carácter «antiutópico» da psicanálise: nesta, a sociedade só aparece como a versão multiplicada do indivíduo e da sua estrutura pulsional. A psicanálise repete uma estrutura arcaica e reactualiza o drama da «horda primitiva»: assim, a ontogénese repete a filogénese (a evolução do indivíduo repete a evolução da espécie), inclusivamente no campo psíquico.

O Mal-Estar na Civilização (1930) parece concluir esta constatação desenganada, ou mesmo reaccionária; neste livro, Freud considera a felicidade impossível, tanto no plano individual como no social. Podemos simplesmente limitar a infelicidade – por exemplo, com uma moral sexual um pouco mais permissiva, embora Freud nunca formule a ideia de uma «libertação sexual». Nesta obra introduz, além disso, o conceito de «pulsão de morte», anunciado desde 1919: guerras e agressões, destrutividade e sadismo não seriam somente as consequências de uma sociedade doente, fariam parte da nossa constituição humana. Parece pois bem difícil pôr uma tal concepção da vida ao serviço de uma transformação social profunda, como a que a esquerda julgava possível. No entanto, era tal a força das ideias de Freud que, mesmo à esquerda, alguns não tardaram a tentar utilizá-las para promover a emancipação social. Otto Gross e Wilhelm Reich foram os primeiros, seguidos por Georg Groddeck, Sandór

Ferenczi, Otto Fenichel, Géza Róheim e outros, cada qual à sua maneira[41].

Vamos examinar esta evolução a partir de um ângulo muito particular: as críticas que Christopher Lasch fez por volta de 1980 a Herbert Marcuse, autor de *Eros e Civilização* (1955), e a Norman Brown, autor de *Vida Contra Morte* (1955)[42]. Estes autores criticavam os revisionistas neo-freudianos (nomeadamente Erich Fromm) pela sua crítica de alguns aspectos da obra freudiana. O que é notável neste jogo de «bonecas russas» é que todos – excepto o próprio Freud – argumentaram em nome de uma forma de emancipação social e de crítica do capitalismo, mas cada um deles de modo diferente, ou mesmo opondo-se uns aos outros. Todos assumiram o ponto de vista de uma crítica

[41] Fala-se então de uma esquerda freudiana (como de uma esquerda hegeliana) (ver Paul Robinson, *The Freudian Left. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Nova Iorque, Harper & Row, 1969; Helmut Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, 2.ª edição aumentada em 1982, 3.ª edição aumentada na Westfälisches Dampfboot, Münster, 2013). Lasch também utiliza esta expressão em *O Mínimo Eu*. Mas a distinção entre uma «ala esquerda» e uma «ala direita» da psicanálise já se encontra em Marcuse (Herbert Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud* [1955], Minuit, Paris, 1998, p. 207; 1.ª edição francesa 1963) [*Eros e Civilização*, trad. Álvaro Cabral, Zahar, Rio de Janeiro, 1975]. Não podemos falar verdadeira e explicitamente de uma direita freudiana (com efeito, Marcuse refere-se a Jung quando fala da ala direita do freudismo): os que queriam apenas ser terapeutas e curar pessoas foram levados «naturalmente» a aceitar a sociedade capitalista como um horizonte inultrapassável e a impelir os seus pacientes a adaptarem-se ao mundo tal como existe. Nos Estados Unidos, isso aconteceu desde o início da difusão das ideias de Freud, e depois da Segunda Guerra Mundial um pouco por toda a parte. Fora do campo dos analistas de profissão, o surrealismo francês constituiu a primeira grande tentativa de utilizar os resultados da psicanálise com o objectivo de «mudar a vida». De resto, Marcuse refere-se-lhe.

[42] Norman O. Brown, *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1959 (*Éros et Thanatos. Essai*, Denoël, Paris, 1972. 1.ª edição francesa 1960). [*Vida Contra Morte*, trad. Nathanael C. Caixeiro, Editorial Vozes, Petrópolis, 1972.]

de fundo do capitalismo consumista e acusaram os seus predecessores de se limitarem a fazer uma pseudocrítica, ou uma crítica que se mantinha inscrita, sem o saberem, no quadro da sociedade que ela pretendia superar[43].

O Instituto de Investigação Social de Frankfurt — habitualmente chamado «Escola de Frankfurt» — esteve na origem, a partir do momento em que Max Horkheimer assumiu a sua direcção, em 1931, do importante projecto de unir os instrumentos do materialismo marxista e a psicanálise. Com efeito, para os autores do Instituto, a psicanálise é «materialista», mas num sentido bastante lato, que excede o economismo. De início, esta abordagem foi marcada pela figura, entre outros, de Erich Fromm, como mostram os *Studien über Autorität und Familie* [Estudos sobre a Autoridade e a Família], publicados em 1936. Os autores oriundos do Instituto tentaram sobretudo associar «caracteres» psicológicos — «tipos» — às classes sociais criadas pelo capitalismo, mostrando, por exemplo, o carácter «anal» da classe burguesa, virado para a acumulação e a poupança. Para esta classe, tais comportamentos acumuladores não são neuroses, constituem as bases do seu papel social e levam-na à obediência cega, susceptível de se transformar em «personalidade autoritária», cheia de preconceitos e ressentimentos, e presa ideal da propaganda fascista.

Nos anos 40, os membros do Instituto, emigrados nos Estados Unidos, continuaram essas investigações com o grande estudo — meio teórico, meio empírico — sobre a «personalidade autoritária», publicado com um título

---

43 «Eu e o meu amigo Marcuse somos Rómulo e Remo na disputa por saber qual dos dois é o verdadeiro revolucionário» — assim começava a réplica de Norman Brown à recensão — bastante crítica — que Marcuse publicara em 1967 ao seu livro *Love's Body* (Norman O. Brown, «A Reply to Herbert Marcuse», *Commentary*, n.º 43, 1967, p. 83.)

epónimo em 1950. Contudo, o modo como aqueles que constituíam agora o núcleo duro do Instituto – ou seja, Horkheimer, Adorno e Marcuse – encaravam Freud tinha entretanto mudado muito. Erich Fromm, que a partir de 1937 entrara progressivamente em conflito com eles – sobretudo com Adorno –, tornara-se o alvo dos seus ataques e via-se acusado de «revisionista neofreudiano»[44]. O Instituto, por seu lado, desejava proceder a um regresso ao «verdadeiro» Freud, inclusive nos seus aspectos aparentemente mais difíceis de integrar numa teoria crítica da sociedade capitalista[45]. Os últimos escritos de Freud, negligenciados pelos revisionistas, pareceram, pelo contrário, muito importantes aos olhos dos futuros autores da *Dialética do Esclarecimento*, que procuravam compreender a ascensão do fascismo através da interiorização dos constrangimentos sociais e do carácter necessariamente violento de qualquer civilização.

Por seu lado, os neofreudianos (sobretudo Fromm, Karen Horney e Harry Stack Sullivan) diminuíam a importância atribuída por Freud às pulsões, designadamente sexuais; insistiam no papel da educação, dos factores

---

[44] A expressão «revisionismo neofreudiano» utilizada por Adorno e Marcuse é obviamente depreciativa e alude ao «revisionismo» marxista do início do século XX (o de Bernstein). Os membros desta corrente tendem a dizer de si mesmos que fazem parte da escola «culturalista» ou «interpessoal».

[45] Para um breve resumo da relação entre Fromm e o Instituto de Investigação Social, ver Jacques Le Rider, *L'Allié incommode*, precedido de Theodor W. Adorno, *La Psychanalyse révisée*, L'Olivier, Paris, 2007; Jordi Maiso, «Soggettività offesa e falsa coscienza. La psicodinamica del risentimento nella teoria critica della società», *Costruzioni psicoanalitiche*, n.º 23, 2012, e John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *Theory and Society*, n.º 15, 1986, pp. 351-400. Por outro lado, podemos reportar-nos às obras clássicas de Rolf Wiggershaus (*L'École de Francfort* [1986], PUF, Paris, 1993) e de Martin Jay (*L'Imagination dialectique* [1973], Payot, Paris, 1989) sobre a história da Escola de Frankfurt.

sociais e da cultura e procuravam ligações com a antropologia e a sociologia. A sua teoria reduzia o peso da infância na história individual e o do complexo de Édipo, cujo carácter universal contestavam. E negavam, ainda mais, a existência da pulsão de morte. De modo geral, não admitiam no interior do homem a existência de conflitos insuperáveis. Para eles, tratava-se de «humanizar» Freud, de o libertar da bagagem biologista, do pessimismo das suas últimas obras, do conceito desesperante de «pulsão de morte», para nele encontrarem, de preferência, as premissas da felicidade individual e da harmonia social.

Segundo eles, Freud enganava-se ao postular uma incompatibilidade entre as pulsões e a civilização, e bastaria abolir o excesso de repressão para se chegar a um equilíbrio individual e colectivo — uma espécie de social-democracia psíquica, um corolário do *welfare state*. Mas, pelo menos em Fromm, isso vai sempre a par de uma visão muito crítica da sociedade capitalista, que parece deixar a porta aberta a uma autotransformação emancipadora da sociedade, ao invés do hobbesiano pessimismo de Freud[46]. O que Fromm abandonara, por volta de 1941, era a teoria freudiana da libido[47]. Esta parecia-lhe incompatível com uma leitura marxista das origens socioeconómicas das características psíquicas das diferentes classes sociais.

---

[46] A crítica de Fromm apelava para as categorias de Marx. No entanto, era formulada sobretudo em termos de «classe», de preferência a analisar as formas de vida e de consciência fetichistas que dizem respeito a todos os membros da sociedade. É por isso que ela parece hoje bastante datada: para Fromm, os traços psicológicos correspondem estritamente à posição socioeconómica dos indivíduos. Isso constitui também um limite das primeiras tentativas atrás mencionadas, feitas pelo Instituto nos anos 30, de utilizar conjuntamente as categorias de Freud e de Marx. Mesmo neste plano, a visão de Marcuse parece hoje mais actual do que a de Fromm.

[47] John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *loc. cit.*, p. 361.

Se o carácter anal é típico da burguesia, porquê explicá-lo com os rituais de limpeza da primeira infância, idênticos nas diferentes classes? Para Fromm, são as relações sociais correspondentes às condições socioeconómicas que formam directamente o carácter a partir da infância, sem passar pelas fases da libido.

O primeiro ataque público contra Fromm foi lançado por Adorno numa conferência pronunciada em 1946 na Sociedade Psicanalítica de São Francisco[48]. A bem dizer, ataca sobretudo Karen Horney, psicanalista alemã também emigrada nos Estados Unidos e durante algum tempo próxima de Fromm — mas as críticas de Adorno visam sobretudo este último. Nessa intervenção antecipa o essencial das críticas que quase dez anos depois Marcuse exprimirá. Segundo Adorno, o atomismo de Freud exprime uma realidade social: a clivagem entre o indivíduo e a sociedade. Os revisionistas querem «tratar as relações inumanas como se elas já fossem humanas», atribuindo assim «a uma realidade inumana o brilho da humanidade», e «indignam-se com o reaccionário Freud quando o seu pessimismo intransigente estabelece a verdade sobre as condições de vida de que não fala»[49].

A argumentação de Adorno, como a de Marcuse mais tarde, parece, à primeira vista, paradoxal: por que razão estes dois autores, que não se interessam essencialmente pelo valor clínico — terapêutico — da psicanálise, mas sim pela sua possível contribuição para o projecto de progredir «para além da cultura patricentrista e aquisitiva

[48] Publicada em 1952 em alemão e em francês em 2007. Repete observações bastante similares sobre a psicanálise nos § 36-40 de *Minima Moralia*, publicado em 1951 mas escrito a partir do fim dos anos 30.

[49] Theodor Adorno, *Psychanalyse révisée*, *op. cit.*, p. 39.

[*acquisitive*]»[50], acusam Fromm de «sociologismo» e defendem a teoria das pulsões de Freud, a qual considera as relações intersubjectivas — e, portanto, a sociedade — secundárias relativamente a uma estrutura pulsional grandemente inata e que só existe no plano individual? A insistência dos «culturalistas» na importância do «meio» e nas relações interpessoais desde o início da vida individual parece muito mais próxima da teoria marxista. Com efeito, esta faz sobressair a dimensão social da existência, ao passo que a visão freudiana do homem parece próxima do liberalismo burguês, para o qual a única verdadeira realidade é o indivíduo e a sua *pursuit of happiness*, e que partilha o ponto de vista abertamente proclamado por Margaret Thatcher: «There is no such thing as society!»

Para compreendermos a posição de Adorno e de Marcuse, é preciso introduzirmos aqui algumas precisões. Marcuse formulou o essencial da sua crítica a Fromm num artigo de 1955, publicado no mesmo ano como posfácio ao seu livro *Eros e Civilização*. Nesse artigo começa por explicar as razões inicialmente honrosas do revisionismo neofreudiano: «A concepção psicanalítica do homem, com a sua crença na imutabilidade básica da natureza humana, impôs-se como "reaccionária"; a teoria freudiana parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis. Então, as revisões da psicanálise começaram a ganhar impulso.»[51] Para Freud, até mesmo os «mais altos valores da civilização ocidental» pressupõem a alienação e o sofrimento. «As escolas neofreudianas proclamam esses mesmos valores como

---

50 Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 209. [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p. 207.]

51 *Ibid.*, p. 207. [*Ibid.*, pp. 204-205.]

cura contra a escravidão e o sofrimento — como triunfo sobre a repressão.»[52]

Os revisionistas dão prioridade às relações interindividuais entre adultos e, portanto, à realidade social, ao passo que Freud, «focalizando as vicissitudes dos instintos[53] primários, descobriu a sociedade na mais recôndita camada do género e do homem individual»[54]. Marcuse admite que Fromm, no início da sua carreira, tentava libertar a teoria de Freud da sua identificação com a sociedade actual. Nos seus artigos da década de 1930, publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung* do Instituto, «o carácter histórico das modificações dos impulsos viciou a equação freudiana do princípio de realidade com as normas da cultura patricêntrico-aquisitiva»[55]. Mas, segundo Marcuse, Fromm não se manteve fiel aos seus começos, e, mesmo quando mais tarde continuou a denunciar o capitalismo, a sua crítica continuou a ser superficial, limitada à questão dos «valores» a viver no próprio quadro de uma sociedade não livre. Fromm não quis ver — diferentemente de Freud — que estes «altos valores » se realizam à custa dos indivíduos e da sua felicidade libidinal[56]. Em suma, os revisionistas, ao eliminarem os conceitos mais explosivos de Freud, teriam cedido a um «desejo de positivo». Reconhecer o «direito à felicidade» aqui e agora, como queria Fromm,

---

52 *Ibid.*, p. 208. [*Ibid.*, p. 206.]

53 Na Standard Edition das obras de Freud em inglês traduz-se o termo alemão *Trieb* por «instinto»; deste modo, a tradução francesa de Marcuse e de outros autores anglófonos emprega este termo, se bem que a palavra «pulsão» seja muito mais apropriada em francês e seja de facto utilizada com mais frequência. Não corrigimos aqui as traduções existentes, mas utilizaremos o termo «pulsão».

54 Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 209. [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p. 206.]

55 *Ibid.*, p. 210. [*Ibid.*, p. 207.]

56 *Ibid.*, p. 225. [*Ibid.*, p. 220.]

implicava, contudo, segundo Marcuse, defini-lo em termos compatíveis com esta sociedade — e, deste modo, fazer destes valores forças igualmente repressivas. A metapsicologia de Freud contém um potencial crítico maior do que a sua terapêutica, a qual, necessariamente, tem em conta a realidade dada e a necessidade de curar os pacientes sem aguardar uma mudança de civilização.

Os revisionistas opõem uma leitura «sociológica» do psiquismo a uma visão centrada no indivíduo. Todavia, até mesmo Freud sustenta que o indivíduo depende do «destino geral», mas que este destino geral se manifesta essencialmente na primeira infância. É aí que a «repressividade geral modela o indivíduo e universaliza até as suas mais pessoais características ou traços»[57]. Segundo Marcuse, os revisionistas sobrestimam as diferenças individuais: «As relações decisivas são, pois, as menos interpessoais de todas. Num mundo alienado, os espécimes do género confrontam-se mutuamente: pai e filho, macho e fêmea, depois, amo e servo, patrão e empregado.»[58] Marcuse afirma que é precisamente o Freud mais «duro», o mais «biologista», que contém mais verdade crítica sobre a sociedade capitalista: «Em contraste, os conceitos "biologísticos" de Freud ultrapassam a ideologia e os seus reflexos: a sua recusa de tratar uma sociedade reificada como uma "rede em desenvolvimento de experiências e comportamentos interpessoais" [como fazem os neofreudianos "humanistas"], e um indivíduo alienado como uma "personalidade total", corresponde à realidade e contém a sua verdadeira noção. Se ele evita encarar a existência inumana como um aspecto negativo transitório da humanidade

57 *Ibid.*, p. 219. [*Ibid.*, p. 217.]
58 *Ibid.*, p. 219. [*Ibid.*, p. 217.]

que progride, que caminha para a frente, é mais humano do que os críticos complacentes, tolerantes, que estigmatizam a "inumana" frieza de Freud.»[59] O conceito freudiano «estático» da sociedade, segundo Marcuse, está mais próximo da realidade que o conceito «dinâmico» dos revisionistas, porque qualquer sociedade assenta na repressão das pulsões. O programa mínimo de Freud consiste em limitar a infelicidade; crer que se possa fazer mais do que isso no estado presente da sociedade implica ter a respeito desta uma concepção muitíssimo angélica.

Os revisionistas querem desenvolver o «potencial» dos seus pacientes, mas, se a sociedade está tão alienada como Fromm diz, como seria possível criar nela pessoas responsáveis, produtivas e realizadas? Isso diz respeito a uma ética idealista, contrariamente à visão de Freud, que, mesmo recorrendo à ironia, «evita designar a repressão por qualquer outro nome senão esse; os neofreudianos, por vezes, sublimam-na no seu oposto»[60]. Fromm critica efectivamente a sociedade de mercado e a concorrência, mas pensa que é possível, mesmo assim, realizar nesta sociedade «valores superiores» e fazer um «trabalho construtivo». Esquece também o facto de as pulsões eróticas estarem sempre enredadas, desta ou daquela maneira, nas pulsões destrutivas. Por seu lado, Freud sabe que na «nossa civilização» não há lugar para um amor que seja ao mesmo tempo terno e sensual. Mas, segundo os revisionistas, é possível encontrar uma solução harmoniosa. Para estes, os conflitos essenciais, como a repressão social, nem sequer são sociológicos, são banalmente morais. Deste modo, retomam a desvalorização das necessidades materiais e

[59] *Ibid.*, p. 220. [*Ibid.*, pp. 217-218.]
[60] *Ibid.*, p. 224. [*Ibid.*, p. 221.]

não acreditam num conflito fundamental entre o princípio de prazer e o princípio de realidade: a natureza instintual do homem pode encontrar uma felicidade socialmente reconhecida. O seu «humanismo», portanto, continua muito aquém da terrível lucidez de Freud, para quem a infelicidade fundamental da repressão nunca pode ser compensada pelas suas sublimações no «amor produtivo» e noutras pseudofelicidades.

Os revisionistas espiritualizaram a felicidade e a liberdade, podendo assim crer que a felicidade é possível até mesmo numa sociedade repressiva. Em contrapartida, é o recurso ao biológico em Freud que desvenda a extensão da repressão e não permite as fáceis ilusões dos «culturalistas». Em vez de «acrescentar» uma dimensão sociológica à teoria de Freud, é preciso extrapolar o conteúdo sociológico e histórico destas categorias aparentemente biológicas. O enfraquecimento do indivíduo tornou impossível a aplicação da psicologia aos acontecimentos sociais. É preciso agora «desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas»[61]: a sociedade encontra-se no indivíduo, muito mais que o contrário. Uma psicologia autónoma deixa então de ser possível[62].

Fromm não podia deixar de se surpreender com a virulência desta polémica avançada por um ex-companheiro de caminho. No contexto dos Estados Unidos da década de 1950, conformista e anticomunista, ele considerava, sem dúvida, que a sua própria posição era já muito evidente, herética e subversiva. Além disso, opunha-se à redução, muito corrente nos Estados Unidos, nessa época,

---

[61] *Ibid.*, p. 9. [*Ibid.*, p. 24.]
[62] O ensaio de Adorno «Sobre a relação entre psicologia e sociologia» (1955) afirma-o com veemência.

da psicanálise a uma simples cura de uma neurose individual, lembrando que o indivíduo doente é mais propriamente consequência de uma sociedade doente e que os próprios princípios fundadores da sociedade norte-americana — como a concorrência — são patogénicos enquanto tais. Devia parecer-lhe estranho que um outro marxista lhe desse uma tal lição de radicalismo, reprovando-lhe ter feito exactamente o que afirmava sempre ter combatido: a adaptação da psicanálise a um contexto repressivo, retirando-lhe qualquer carácter autenticamente subversivo. E como podia um marxista *reprovar-lhe* ter sublinhado o papel das relações entre adultos, e, portanto, da sociedade, na estrutura psíquica dos indivíduos?

Fromm replicou com vivacidade na revista *Dissent*, a mesma, precisamente, que tinha publicado o ataque de Marcuse[63]. O seu texto começa por lembrar que Marcuse amalgama as posições, amiúde divergentes, dos diferentes «revisionistas», e que lhe atribui indevidamente opiniões que são antes as de Horney ou de Sulliver[64] — muito menos sensíveis do que ele à crítica social. A seguir, a crítica incide sobre o próprio Freud, sobre a sua visão «darwiniana» do homem e a sua incapacidade de aplicar a historicidade à sociedade. Ao rebaixar o amor ao desejo sexual, Freud não pode deixar de conceber um conflito irredutível na base de qualquer civilização. Deste modo, nenhuma sociedade poderia escapar à repressão dos instintos, e até do amor — seriam apenas possíveis algumas tímidas reformas no domínio da moral sexual, como o

[63] Para uma crítica detalhada da interpretação marcusiana de Fromm, ver John Rickert, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *loc. cit.*

[64] Ver Erich Fromm, «The Human Implications of Instinctivistic "Radicalism". A Reply to Herbert Marcuse», *Dissent*, vol. II, 1955, p. 342.

próprio Freud diz. Como poderia isso, pergunta Fromm, ser encarado como uma crítica radical da sociedade alienada?

O «materialismo» que Marcuse elogia em Freud — para o opor ao suposto «espiritualismo» dos revisionistas — não passaria, segundo Fromm, do materialismo fisiológico do século XIX, «burguês» e pré-marxiano. Pelo contrário, sustenta Fromm, é com base no materialismo de Marx, enquanto relação dialéctica entre a natureza e a cultura sob o signo da «práxis», que é possível conceber um ser humano que não se limite à satisfação das suas necessidades pulsionais. Em contrapartida, a procura de satisfação sexual ilimitada — que atribui a Marcuse — nada tem de radical: os nazis, no seu tempo, e sobretudo a sociedade de consumo do pós-guerra, também a propuseram. O *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley prevê-a. Uma tal busca gera pessoas sem conflitos, felizes, que, para obedecer, não precisam de ser obrigadas[65]. Fromm sublinha que a sua concepção da felicidade e do amor é bem diferente da concepção dominante, mas que não é impossível — apenas muito difícil — pô-la em aplicação numa sociedade alienada. Fazê-lo equivaleria até, acrescenta ele, a uma forma de crítica social e de rebelião. A negligência do «factor humano», mais precisamente a atitude niilista para com o homem, era um dos defeitos do leninismo e do estalinismo. Concluindo: «A posição de Marcuse é um exemplo de niilismo humano disfarçado de radicalismo.»[66]

Na sua réplica à resposta de Fromm, Marcuse afirma que nem Freud nem ele próprio identificaram alguma

---

65 Esta crítica parece bastante justa, e ainda mais nos nossos dias. Mas Marcuse não preconizava seguramente este género de sexualidade liberta, que corresponde, ao invés, ao que ele chama «dessublimação repressiva».

66 Erich Fromm, «Human Implications», *loc. cit.*, p. 349.

vez a satisfação sexual ilimitada e imediata com a felicidade. Mas sublinha também que qualquer sublimação contém uma parte de não-liberdade e de repressão. As *implicações* da teoria de Freud — para além da sua permanência efectiva no horizonte do seu tempo — são muito mais anticapitalistas do que as tolices de Fromm sobre a participação dos operários na gestão empresarial. Não há materialismo do século XIX na metapsicologia freudiana, que antes se refere a Platão! «O "niilismo", como denúncia de condições inumanas, pode ser uma atitude autenticamente humanista — como parte da "grande recusa" de uma pessoa participar no jogo, de se comprometer com o ruim "positivo". Neste sentido, aceito que Fromm qualifique a minha posição como "niilismo humano".»[67]

Na sua última resposta, Fromm cita ainda Freud para demonstrar, ao mesmo tempo que o critica, que, para este, a felicidade reside efectivamente numa sexualidade não restrita — confirmando assim que não diverge da leitura marcusiana de Freud, mas sim da concepção freudiana da sexualidade. Nem Fromm nem Marcuse citam o aforismo de Adorno no seu *Minima Moralia*, publicado uns anos antes na Alemanha: «Não há vida verdadeira na vida falsa» — mas bem poderiam tê-lo feito.

Marcuse expôs a sua própria leitura de Freud em *Eros e Civilização*, publicado em 1955[68]. Esta leitura é inegavel-

---

67 Herbert Marcuse, «A Reply to Erich Fromm» e Erich Fromm, «A Counter-Rebuttal», *Dissent*, vol. III, 1956, p. 81.

68 Quatro anos depois, o filólogo Norman O. Brown publicará *Life Against Death*. Na sua introdução, Brown lembra a proximidade do seu estudo do de Marcuse. Além disso, durante a década de 1960 ambos foram com frequência comparados. É notável que os Estados Unidos da década de 1950, cujo espírito puritano e tacanho nos é descrito nos quadros de Edward Hopper ou no romance *Lolita*, de Nabokov, entre outros, tenham gerado ao mesmo tempo contestações tão radicais da cultura puritana em nome de uma espécie de erotismo cósmico.

mente incomodativa para quem pensa que uma recuperação do pensamento de Freud numa perspectiva marxista — da qual, como se sabe, Marcuse se manteve muito mais próximo do que os outros autores do Instituto — só pode consistir numa explicação das neuroses individuais pela repressão social, eliminando as «constantes antropológicas» tão presentes no pensamento do último Freud. No entanto, é exactamente o Freud metapsicológico que Marcuse revaloriza e, nomeadamente, o conceito de «pulsão de morte»[69] e a importância atribuída por Freud à pré-história da humanidade para explicar as sociedades presentes: a «horda primitiva» e a «morte do pai» estariam na origem de um sentimento de culpabilidade persistente que explicaria inclusivamente os «Thermidor», ou seja, os retornos das revoluções ao estado anterior[70]. Para Marcuse, a grandeza de Freud reside precisamente na sua impiedosa insistência na existência da pulsão de morte e no facto de a satisfação não sublimada das pulsões libidinais ameaçar realmente o edifício da civilização na sua forma actual. Freud não sugere aos homens que poderiam viver em harmonia com esta sociedade, apenas lhes propõe que limitem as suas satisfações pulsionais — sem nunca negar que se trata de uma renúncia muito dolorosa — para não entrarem num conflito devastador para o indivíduo.

---

[69] Marcuse não interpreta a pulsão de morte somente como desejo de destruição, mas também, e sobretudo, como forma extrema do princípio de prazer, como «princípio de Nirvana» e como busca de uma calma absoluta e de um apaziguamento de todas as tensões. Para ele, não é a pulsão de morte que paralisa os esforços com vista a um futuro melhor (como diz Karen Horney), são as condições sociais que impedem os instintos de vida de se desenvolver e de «subjugar» a agressão (Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 234). [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p 231.]

[70] O poder do universal sobre os indivíduos surge com uma força particular nestas sobrevivências arcaicas presentes no fundo de cada indivíduo. Mas isso significa que mesmo Freud indicava uma origem *histórica* do inconsciente.

Assim sendo, a questão consiste em saber se é preciso aceitar a repressão e a sublimação, considerando-as o preço inevitável a pagar se quisermos preservar a civilização. A análise de Freud, diz Marcuse, é exacta — com a condição, todavia, de não a situarmos num plano ontológico. Esta análise aplica-se apenas à sociedade capitalista (ou a outras sociedades repressivas). A abolição do trabalho — a redução radical do tempo de trabalho e a sua transformação em actividade libidinal —, que se tornou possível na sociedade capitalista do pós-guerra graças ao desenvolvimento das tecnologias que substituem o trabalho vivo, abre o caminho a uma mudança histórica da estrutura das pulsões e à sua reconciliação com a civilização. Nesta «utopia concreta», Narciso e Orfeu sucedem a Édipo.

Nenhuma intervenção terapêutica nem nenhum esforço moral podem harmonizar o indivíduo e a sociedade enquanto continuarem a existir o trabalho alienado e a repressão excessiva (que abordaremos de seguida). Os neofreudianos enganam-se quando sustentam que o princípio de prazer deve manter-se subordinado, para todo o sempre, ao princípio de realidade, porque nada poderá impedir a dominação exercida pela *ananque* (em grego, necessidade, falta, carência). Até aqui, admite Marcuse, as diferentes sociedades evoluíram, efectivamente, no quadro da insuficiência dos recursos extraídos da natureza. Por consequência, a vida consistiu na luta pela sobrevivência. Em tais condições, a repressão das pulsões e o constrangimento do trabalho foram, pelo menos em parte, uma condição para assegurar a sobrevivência do homem.

Mas o resultado desta longa história de repressão e de alienação é ter criado os pressupostos da sua superação: graças às tecnologias, a sociedade está agora madura para

viver com um mínimo de alienação e de repressão. Tudo o que ultrapassa este mínimo inevitável constitui uma «sobre-repressão», um excedente de repressão, sem outra função que não seja manter as estruturas actuais de dominação em proveito de uma minoria. Não tem pois uma verdadeira justificação, o que permite considerar que pode ser encarada uma mudança profunda da estrutura pulsional do homem, mesmo a breve prazo. A pulsão de morte pode ser muito reduzida se a sociedade permitir às forças construtivas do Eros ocupar o maior espaço possível na vida individual e colectiva. De certa maneira, Marcuse inverte a afirmação freudiana segundo a qual a estrutura pulsional, bastante fixa, estabelece limites estreitos a qualquer transformação social. Segundo ele, as pulsões, tanto agressivas como libidinais, continuam a ser pouco integráveis na sociedade capitalista e constituem um potencial de rebelião e de descontentamento — de mal-estar — que fará fracassar qualquer tentativa tendente a criar uma sociedade «lisa» ou «pacificada».

Eros e Civilização é hoje encarado muitas vezes como um livro associado à atmosfera da década de 1960, quando suscitava intensas discussões em numerosos países[71]. Todavia, não pode ser reduzido a um vade-mécum da «revolução sexual» ou identificado com os estudantes que nas manifestações gritavam «Marx-Mao-Marcuse». Com efeito, este livro foi gerado num contexto profundamente diferente, como acabámos de lembrar, e continuou a alimentar debates até aos nossos dias, como mostram as suas frequentes reedições. Do ponto de vista da crítica do

[71] No entanto, Daniel Cohn-Bendit afirma no seu livro *Le Grand Bazar* que antes de 1968 não tinham sido vendidos quarenta exemplares da tradução francesa.

fetichismo mercantil, podem ser-lhe feitas várias objecções. Nota-se – como aliás em Adorno – que a sua superação do marxismo tradicional é bastante importante em muitos aspectos, mas que isso não o impede de permanecer, em certos pontos, no quadro marxista tradicional. Critica o «trabalho alienado» (sem o definir), mas nunca atinge a categoria do trabalho abstracto, e, portanto, tão-pouco o valor, o dinheiro e o fetichismo da mercadoria. A crítica da «mercadoria» remete menos para o produto do trabalho na sua dupla natureza (concreta e abstracta) do que para os objectos de consumo, amiúde considerados de uma maneira que diz mais propriamente respeito àquilo que Thorstein Veblen chamou «consumo de prestígio». É uma característica que partilha com quase todos os autores críticos da «mercadoria» nos anos 60.

Marcuse, como em geral os marxistas tradicionais, continua nesse período a manifestar uma grande confiança no «progresso» e nos benefícios da tecnologia, com a condição de ser bem utilizada... Vai mesmo muito longe nesta via, considerando que a automatização da produção é uma condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma sociedade erótica[72], fazendo assim operar um curioso regresso à «missão civilizadora do capital». Segundo ele, a automatização ameaça a «dominação», que tentaria limitá-la... Por outro lado, Marcuse afirma o seu acordo com Fromm quando este adianta que «jamais o homem esteve tão próximo da realização das suas mais queridas esperanças quanto hoje. As nossas descobertas científicas

---

72 «Quanto mais completa for a alienação do trabalho, tanto maior é o potencial de liberdade: a automação total seria o ponto óptimo», porque a produção material «jamais pode constituir o domínio da liberdade e da gratificação». (Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 140.) [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p. 143.]

e realizações técnicas habilitam-nos visualizar o dia em que a mesa será posta "para todos os que querem comer"»[73]. Mas Marcuse acrescenta que nunca tantos obstáculos se tinham oposto a isso. Nunca a libertação esteve tão próxima, e só uma dominação de classe anacrónica e que perdeu qualquer função histórica continua a opor-se-lhe. Coisa que está muito longe de uma crítica do fetichismo!

No pensamento de Marcuse, o progresso tecnológico continua a ser importante como pressuposto da libertação. Constitui uma manha da razão, uma inversão dialéctica: o princípio de realidade tem como resultado final a sua transformação, superando o seu antagonismo com o princípio de prazer. Poderíamos ver nesta dialéctica optimista uma outra versão da concepção marxista tradicional, segundo a qual as forças produtivas criadas pela burguesia acabarão por inverter as relações de produção. Mas este progresso técnico não é para Marcuse um *objectivo* em si mesmo, e o número de televisores ou de tractores — aludindo assim à União Soviética — não é o derradeiro critério da vida boa[74]. A este propósito, Marcuse cita a belíssima frase de *Mon cœur mis à nu*, de Baudelaire: «A verdadeira civilização [...] não está no gás, no vapor ou nas plataformas giratórias. Está na diminuição dos vestígios do pecado original.»[75] Podemos por certo encontrar no pensamento de Marcuse as premissas de um pensamento ecológico, mas a confiança na tecnologia expressa em *Eros e Civilização* não pode deixar de nos surpreender hoje pela sua ingenuidade — mesmo que ele a partilhe com quase

---

73 *Ibid.*, p. 231. [*Ibid.*, p. 227.]

74 «A posse e a obtenção dos bens vitais de consumo são pré-requisitos e não o conteúdo de uma sociedade livre.» (*Ibid.*, p. 171.) [*Ibid.*, p. 172.]

75 *Ibid.*, p. 138. [*Ibid.*, p. 141.]

todos os pensadores do seu tempo e, em particular, com os pensadores «de esquerda»!

Um tal elogio da tecnologia e da sua importância para abolir o trabalho apresenta notáveis semelhanças com as ideias desenvolvidas na mesma época pela Internacional Situacionista. Designadamente Asger Jorn[76], Constant e Pinot Gallizio, mas também o próprio Debord, declaram-se convictos de que a tecnologia tornou objectivamente caduco o modo de produção capitalista e de que ela deve permitir uma livre associação dos indivíduos já não baseada no trabalho. Segundo eles, se na sociedade do pós-guerra se tornou possível passar para uma civilização dos «lazeres» e do jogo, isso é a consequência directa da «vitória sobre a natureza», que comporta a possibilidade de abolir o trabalho e a economia.

Para os situacionistas, trabalho e economia só se mantêm vivos para proteger a dominação de classe, tratando-se agora de executar a sentença já enunciada pela História. A abertura recente dos arquivos Debord deu acesso às suas fichas de leitura e às suas notas preparatórias para a redacção d'*A Sociedade do Espectáculo*, em que sublinha a semelhança entre as teorias de Marcuse e a sua própria teoria do espectáculo. Mas Debord não tardaria a operar,

---

76 Ver, por exemplo, o artigo de Asger Jorn «Les situationnistes et l'automation», no n.º 1 da revista *Internationale situationniste* (1958), onde ele diz, nomeadamente: «A automatização só pode desenvolver-se rapidamente a partir do momento em que o seu objectivo se torne uma perspectiva contrária ao seu próprio estabelecimento, e caso se saiba realizar uma tal perspectiva geral em conformidade com o desenvolvimento da automatização.» Para Jorn, é preciso aproveitar as oportunidades que a automatização suscita: «Segundo o resultado, poder-se-á desembocar num embrutecimento total da vida humana ou na possibilidade de descobrir em permanência novos desejos.» [«Os Situacionistas e a Automatização», *I.S. – Antologia*, trad., pref., notas e org. Júlio Henriques, Antígona, 1997, pp. 32 e 33.]

a partir de 1971, uma viragem bastante clara para uma crítica cada vez mais pronunciada do papel das tecnologias[77].

Marcuse atribui às tecnologias um papel indispensável para sair de uma original condição histórica de pobreza, em que toda a vida do homem andava unicamente à volta da sua reprodução. Onde os recursos disponíveis são raros, é a *ananque* que domina e nenhuma emancipação é possível. As tecnologias, ao criarem a abundância, são pois, aos olhos de Marcuse, uma espécie de «mal necessário». Esta visão, segundo a qual o capitalismo teria sido uma etapa terrível, mas indispensável, para fazer sair a humanidade da miséria material, é, na verdade, contradita por numerosas investigações históricas e antropológicas surgidas, em geral, um pouco mais tarde[78]. As sociedades pré-capitalistas não passavam sempre dificuldades nem em toda a parte; amiúde, a existência nessas sociedades era menos difícil do que nas sociedades modernas. A própria hipótese de um infortúnio material originário, de uma falta de recursos que constituiria a condição de base da humanidade, é, mais propriamente, uma construção ideológica burguesa. Marcuse, como muitos marxistas, aceita sem questionar esta pressuposição do utilitarismo moderno.

Há uma outra característica que hoje em dia pode parecer ultrapassada em Marcuse: a sua sobrevalorização da sexualidade em geral, e, em particular, da «sexualidade perversa polimorfa», como vector de emancipação. O conceito

---

77 Já nos anos 1960 manteve durante algum tempo uma relação de estima recíproca com Jacques Ellul.

78 Para citar apenas uma: *Stone Age Economics*, de Marshall Sahlins, obra publicada em 1972 (Routledge, Londres e Nova Iorque), traduzida em várias línguas.

de dessublimação repressiva pretendia denunciar a insuficiência de um simples incremento da «tolerância» nas sociedades do pós-guerra para com a sexualidade genital, «normal». Este conceito designa, na recuperação do erotismo infantil e total, a verdadeira implicação da libertação. No entanto, vemos hoje que uma certa progressão da perversão polimorfa — que indubitavelmente ocorreu, embora em formas mercantilizadas e tornadas inofensivas *a priori* — não subverteu, obviamente, a sociedade. É difícil não reconhecer que a sexualidade, em si mesma, nada tem de revolucionário[79]. Ela não é incompatível com o trabalho, ou então apenas com o trabalho físico pesado, e o «terceiro espírito do capitalismo», tal como é analisado por Zygmunt Bauman, Luc Boltanski e Ève Chiapello ou Dany-Robert Dufour, libidiniza à sua maneira o trabalho e as relações humanas. A recuperação contemporânea da energia erótica pela valorização do valor e pelo devir-totalidade da forma-valor deveria mudar a apreciação retrospectiva de certos elementos da crítica social anterior. O que se apresentava como uma instância de libertação revela-se *a posteriori* como uma involuntária contribuição para a passagem ao próximo estádio do desenvolvimento capitalista. O mesmo se passa com a crítica do autoritarismo, das estruturas edipianas e dos interditos, característica da década de 1960. Essa crítica era então tida como o *nec plus ultra* da contestação.

Presentemente, podemos dizer que esses rebeldes não fizeram mais do que aplicar a exortação de Nietzsche: «Aquilo que deve tombar tem ainda de ser empurrado.»

---

[79] Alguém disse: «Nos anos 1960, a sexualidade parecia um tigre que bramia encerrado num armário. Mas quando finalmente se abriu o armário, foi um gatito a miar que dele saiu.»

A identificação do âmago do capitalismo com estruturas de autoridade pessoal e com um *superego* «edipiano» era, pelo menos, unilateral – mas hoje em dia esta identificação permanece ainda em muitas mentes. Viu-se depois que o sistema mercantil pode muito bem funcionar com uma dose menor de autoritarismo – mesmo que este não possa desaparecer de todo – e com estruturas mais «líquidas» (Bauman). O verdadeiro autoritarismo é o do «sujeito automático»: o valor e a sua lógica fetichista.

No seu tempo, Marcuse foi por vezes acusado de promover uma «utopia regressiva», segundo a qual as etapas menos «maduras» do desenvolvimento psíquico constituem a verdadeira dimensão humana que deve ser valorizada o mais possível. Embora esta objecção adoptasse um tom naturalmente conservador e assumisse o ponto de vista de uma «condição adulta» difícil de distinguir da simples adaptação social, Marcuse acabou, ainda assim, por manter-se distante dos discursos que lhe pareciam regressivos e por recusar o «primitivismo radical» de Wilhelm Reich, devido à sua falta de «distinção essencial entre sublimação repressiva e não repressiva»[80] e à sua concepção da libertação como algo essencialmente de natureza sexual. Para Marcuse, a «libertação» da libido deve ser acompanhada pela sua «transformação», pela transformação da sexualidade em Eros e por uma erotização de todo o corpo, bem como por uma erotização de todas as relações sociais, incluindo o trabalho, até ao ponto em que «o próprio *ananke* se torne o campo primordial do desenvolvimento libidinal»[81].

---

[80] Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 208. [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p. 206.]

[81] *Ibid.*, p. 186. [*Ibid.*, p. 185.]

Em *Eros e Civilização*, a valorização de Narciso é problemática[82]. Embora Marcuse tivesse em mente qualquer coisa muito diferente do narcisismo consumista dos nossos dias, a sua interpretação de Orfeu é mais convincente do que a de Narciso, e o seu elogio de Narciso revelar-se-ia mais profético do que podia desejar. Ao mesmo tempo, porém — e isso faz parte da riqueza do seu pensamento —, Marcuse sublinhava, já em 1963, que a criança que nascesse numa família «permissiva» seria depois menos capaz de se opor ao mundo tal como este existe[83]. Previa a evolução rumo a uma «sociedade sem pais»[84], expressão de Marcuse que dará o título a um livro publicado na Alemanha em 1969 e cujo autor, o analista Alexander Mitscherlich, era próximo da Escola de Frankfurt[85].

CHRISTOPHER LASCH, O NARCISISMO COMO CATEGORIA CRÍTICA

O conceito de narcisismo é introduzido no domínio da crítica social com o livro de Lasch *The Culture of Narcissism*,

---

82 Entre outras coisas, Marcuse pretendia valorizar a «narcísica» relação inicial com a mãe, em vez de celebrar o pai como salvador ante a ameaça de uma absorção esmagadora na matriz (*ibid.*, p. 199) [*ibid.*, p. 198.]. Adorno, já anteriormente, na sua conferência de 1946, considerava o narcisismo uma defesa do indivíduo perante uma sociedade repressiva: ele constitui a tentativa desesperada do indivíduo para compensar a injustiça sofrida na sociedade da troca universal. Além disso, o indivíduo deve dirigir para si mesmo as energias pulsionais quando as outras pessoas se tornam inacessíveis (Adorno, *Psychanalyse révisée*, *op. cit.*, p. 3).

83 Ver Herbert Marcuse, «Le Vieillissement de la psychanalyse», in *Culture et société*, Minuit, Paris, 1970, p. 257. («Obsolescence of the Freudian Concept of Man», conferência de 1963, publicada em Herbert Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia*, Beacon Press, Boston, 1970.)

84 *Ibid.*, p. 259.

85 Alexander Mitscherlich, *Vers la société sans pères. Essai de psychologie sociale*, Gallimard, Paris, 1981.

publicado em 1979 nos Estados Unidos, cujas análises se prolongam em *The Minimal Self* (1984)[86]. Este autor inclassificável apresenta nesta obra uma leitura devastadora da sociedade norte-americana dos anos 1960-1980[87]. Reconhece-se-lhe hoje, frequentemente, ter sabido antecipar tendências que, quase quarenta anos mais tarde, podemos encontrar por toda a parte. A sua crítica, muito fecunda e original, aplica-se a identificar no conjunto da sociedade, através de análises bastante pormenorizadas, os sinais de um narcisismo fundamental[88]. É particularmente notável o facto de Lasch não se limitar, na sua investigação, aos comportamentos de «predação social», e de encontrar o narcisismo tanto na vontade de conquista técnica como no seu aparente contrário, o desejo de voltar para a natureza; tanto o encontra no virilismo como no feminismo, nas estruturas estatais como na contestação da década de 1960. Deve esta leitura original a uma concepção bastante

---

86 *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, «Champs», Flammarion, Paris, 2006 [*A Cultura do Narcisismo – A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*, trad. Ernani Pavanelli Moura, Imago, Rio de Janeiro, 1983] e *Le Moi assiégé*, *op. cit.* [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*]. Da obra de Lasch, estudamos apenas estes dois livros. A edição francesa de *The Minimal Self* (*Le Moi assiégé*), publicada pelas edições Climats – que deram a público outros livros de Lasch, prefaciados por um dos seus autores principais, Jean-Claude Michéa (que aliás negligencia o papel central da psicanálise na obra de Lasch) –, não é apenas com frequência incorrecta; omitiu também, sem o indicar, todas as notas, afora as fontes das citações. Ora estas notas são muitas vezes longos desenvolvimentos da maior importância e representam cerca de uma quinta parte do original.

87 Parecem-nos mais contestáveis outros aspectos do seu pensamento: o seu populismo, a ausência de qualquer crítica da economia política, a sua nostalgia dos Estados Unidos do século XIX, a apologia do desporto e, sobretudo, do trabalho...

88 Em geral, os comentadores de Lasch prestam muito mais atenção ao seu lado descritivo do que às suas bases teóricas e à sua leitura de Freud. Este autor suscitou pouco interesse entre os próprios psicanalistas, como em geral acontece no tocante a qualquer perspectiva aberta por não analistas.

ampla do narcisismo, como denegação da dependência da mãe e da separação original desta figura. Procura ligar a sua concepção do narcisismo à teoria de Freud, nomeadamente às suas últimas obras, religando a dimensão «sociológica» à psicanálise do indivíduo.

De início, o próprio Lasch utilizou a noção de narcisismo de uma forma mais propriamente descritiva, para caracterizar os comportamentos sociais visíveis. No posfácio, acrescentado em 1990, Lasch precisa a sua análise: «O conceito de narcisismo tinha implicações muito mais amplas do que eu inicialmente pensara. A minha primeira imersão na literatura clínica sobre o "narcisismo secundário" [...] convencera-me de que o conceito de narcisismo permitia descrever um certo tipo de personalidade, um tipo que se difundira cada vez mais na nossa época. As minhas leituras seguintes mostraram-me também que este conceito descrevia igualmente traços duradouros da condição humana.»[89]

A sua própria concepção do narcisismo encontra-se bem resumida neste parágrafo: «Nas suas formas patológicas, ele [o narcisismo] surge como uma defesa contra os sentimentos de dependência impotente da primeira infância, que tenta combater através de um "optimismo cego" e de ilusões grandiosas de autarcia pessoal. Ao prolongar o sentimento de dependência até à idade adulta, a sociedade moderna favorece o desenvolvimento de modos narcísicos atenuados em pessoas que noutras circunstâncias teriam talvez aceitado os limites inevitáveis da sua liberdade e do seu poder pessoais – limites inerentes à condição humana – desenvolvendo as suas competências enquanto

[89] Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 297.

pais e trabalhadores. A sociedade torna cada vez mais difícil que o indivíduo encontre satisfação no amor e no trabalho, mas, ao mesmo tempo, rodeia-o de fantasmas fabricados que supostamente lhe dariam uma gratificação total. O novo paternalismo prega a favor da realização e não da negação do eu. Coloca-se do lado das pulsões narcísicas que o prazer de o próprio indivíduo poder contar consigo mesmo, inclusive num domínio limitado, poderia modificar; ora, este prazer, quando as condições são favoráveis, é paralelo à maturidade. Não satisfeito de incitar aos sonhos grandiosos de omnipotência, o novo paternalismo sufoca os fantasmas mais modestos e enfraquece a aptidão do indivíduo para admitir acreditar. Ele torna assim cada vez menos acessíveis as gratificações dadas pelas substituições benignas, em particular a arte e o jogo. Ora, estas ajudam a mitigar o sentimento de impotência e o medo da dependência que podem exprimir-se sob traços narcísicos.»[90] Lasch repete amiúde que o narcísico não é necessariamente um egoísta, mas que ele não sabe definir as fronteiras entre o eu e o não-eu.

Apesar de uma reivindicada filiação na Escola de Frankfurt e no seu mais conhecido representante nos Estados Unidos, Lasch fez vivas críticas a Marcuse. Temos de acompanhar com atenção os seus argumentos bastante subtis quando aprova, no essencial, a crítica de Marcuse aos neofreudianos, ao mesmo tempo que rejeita, por seu turno, a particular revisão que Marcuse, bem como Norman Brown, operou a respeito de Freud. Lasch propôs a sua própria versão do regresso ao último Freud e censurou Marcuse por este ter permanecido, contra a sua vontade, no interior da cultura do narcisismo.

---

90 *Ibid.*, p. 285.

Segundo Lasch, o narcisismo tanto opera na cultura *mainstream* como nas suas pretensas contestações: «As estratégias narcisistas de sobrevivência apresentam-se hoje como a libertação de condições repressoras do passado, dando, assim, origem a uma "revolução cultural" que reproduz os piores aspectos da civilização em colapso que ela pretende criticar.»[91] Este «radicalismo cultural» limita-se a criticar valores e modelos doravante ultrapassados pelo próprio desenvolvimento do capitalismo. Por isso se apresenta como um questionamento das estruturas autoritárias em nome do desenvolvimento do indivíduo e, por conseguinte, de um ataque do «pai» e do *superego*, sendo este último concebido como o agente principal da sociedade repressiva. Segundo esta cultura da libertação pessoal, o indivíduo, para ser livre, deve libertar-se do *superego*. Mas Lasch previne-nos contra esta ilusão: há superegos muito piores que o «pai» clássico e os seus prolongamentos sociais. O declínio da família não faz mais do que suscitar um *superego* arcaico e feroz no próprio interior do indivíduo «libertado».

Para Lasch, «as condições inconstantes da vida familiar levam não tanto a um "declínio do *superego*" mas a uma alteração dos seus conteúdos. O fracasso dos pais de servir de modelos de autodomínio disciplinado ou de reprimir o filho não significa que a criança cresça sem um *superego*. Pelo contrário, ele encoraja o desenvolvimento de um *superego* punitivo e severo, baseado, em grande parte, em imagens arcaicas dos pais, fundido com auto-imagens grandiosas. Sob essas condições, o *superego* consiste em introjecções parentais, em vez de identificações.

---

[91] *Ibid.*, p. 24. [*Ibid.*, p. 14.]

Ele mantém para o *ego* um padrão exaltado de fama e sucesso, condenando-o com selvagem ferocidade, quando não preenche esse padrão. Daí as oscilações da auto-estima tão frequentemente associadas ao narcisismo patológico. A fúria com a qual o *superego* pune os fracassos do *ego* sugere que ele extrai a maior parte da sua energia de impulsos agressivos do *id*, não misturados com a libido. A supersimplificação convencional, que relaciona o *superego* e o *id*, o "autodomínio" e a "auto-indulgência", tratando-os como se fossem radicalmente opostos, ignora os aspectos irracionais do *superego* e a aliança entre agressão e uma consciência punitiva. O declínio da autoridade parental e das sanções externas em geral, embora, com efeito, enfraqueça o *superego* de diversas maneiras, reforça paradoxalmente os elementos agressivos e ditatoriais no *superego* e, assim, torna mais difícil do que nunca aos desejos instintivos encontrar saídas aceitáveis». A aliança entre o *superego* e Tanatos «dirige contra o *ego* uma torrente de críticas ferozes, impiedosas»[92].

Estas observações parecem hoje ainda mais verdadeiras do que na época em que Lasch as formulou. Citando um fenómeno particularmente disseminado: na depressão vivida por quem não consegue «manter a linha» ou adaptar-se a outros critérios de beleza, afirma-se um *superego* feroz sempre pronto a acabrunhar o *ego* com censuras e a atribuir-lhe toda a responsabilidade dos seus insucessos na vida. Um *superego* ainda mais insidioso e de que é difícil fugir porque ele já não fala em nome de exigências exteriores (o dever, a pátria, a religião, a honra, etc.), mas em nome da fruição do próprio indivíduo, que peca contra

[92] *Ibid.*, pp. 225-226. [*Ibid.*, pp. 219-220.]

si mesmo se não conseguir ter êxito na vida, que, segundo lhe asseguram, só dele depende. O indivíduo contemporâneo sente-se eternamente culpado de não satisfazer expectativas que, no quadro do capitalismo declinante, são completamente irrealistas, e para cuja satisfação lhe faltam todos os meios[93]. Assim, os cidadãos da sociedade contemporânea oscilam em permanência entre sentimentos de omnipotência e de impotência. Situação de que deriva a bem conhecida vontade de tudo controlar — «gerir» — na vida individual e colectiva — é a «extensão do domínio da administração de empresas» a todas as esferas da vida, de que fala a socióloga Michela Marzano[94].

Os movimentos de libertação que estavam na ribalta nas décadas de 1960-1970 propunham-se, portanto, lutar contra o *superego*, cuja suposta origem se encontrava na resolução do complexo de Édipo — após a criança (masculina) ter aceitado a sua derrota e acabado por se identificar com o pai que lhe interdita o acesso à mãe. Isto ter-se-á tornado o modelo de todas as interdições posteriores e de todas as estruturas de poder. A luta contra o pai castrador passava, portanto, pelo começo da luta contra todas as formas de repressão. O revitalizado freudo-marxismo dessa época propunha unir assim a libertação pessoal e a revolução social.

Ora, Lasch rejeita esta perspectiva. Recusa-a, todavia, porque vê nela uma armadilha, uma outra forma de adesão ao narcisismo que está no âmago do capitalismo contemporâneo. Para efectuar a sua crítica do «radicalismo

93 Situação bem descrita, sem qualquer particular recurso a categorias psicanalíticas, nos livros de Zygmunt Bauman.

94 *Extension du domaine de la manipulation, de l'entreprise à la vie privée*, Grasset, Paris, 2008.

cultural»[95], reclama-se do último Freud. «O *superego* representa o medo interiorizado de punição, no qual os impulsos agressivos são redirigidos contra o *ego*. O *superego* – em todo o caso, a parte primitiva e punitiva do *superego* – representa não tanto as coerções sociais interiorizadas, mas o medo de represálias, provocado por poderosos impulsos para destruir a própria fonte da vida.»[96] O complexo de Édipo é «uma outra variação sobre os temas subjacentes da separação, da dependência, da inferioridade e da reunião», após o insucesso dos primeiros fantasmas de fusão face à realidade. Em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926), o próprio Freud evocou uma «camada creto-micénica» subjacente ao conflito edipiano, ao dizer que «"a angústia devida à separação da mãe protectora" é a fonte primeira de conflito mental»[97], incluindo o conflito edipiano. «Vem à luz agora que é a crescente percepção da criança relativamente à disparidade entre o seu desejo de reunião sexual com a mãe e a impossibilidade de realizá-lo que precipita o complexo de Édipo.» A imaginação da criança ultrapassa as suas capacidades físicas efectivas. «A precocidade do desenvolvimento mental e emocional da criança, a precocidade das suas fantasias sexuais em comparação com as suas capacidades físicas, é a chave não apenas para o complexo de Édipo, como também de todo o desenvolvimento posterior da criança.»[98] Não são apenas as interdições paternas, mas também a falta de maturidade física, que impedem

---

95 Esta expressão significa em Lasch uma espécie de «esquerda cultural», que inclui a «nova esquerda», o feminismo, o pensamento ecológico, o movimento de autoconsciência e outras formas de contestação surgidas por volta de 1968.

96 Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, *op. cit.*, pp. 173-174. [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*, p. 155.]

97 *Ibid.*, pp. 174-175. [*Ibid.*, p. 157.]

98 *Ibid.*, p. 175. [*Ibid.*, p. 157.]

a realização dos desejos incestuosos da criança (de ambos os sexos). «A inveja de pénis encarna a "tragédia das ilusões perdidas"», retomando a fórmula de Janine Chasseguet-Smirgel, psicanalista francesa de quem Lasch se reclama com frequência. Esta última chega a «argumentar que, como nós nunca podemos reconciliar-nos com o abandono das ilusões perdidas, continuamos a elaborar fantasias que negam qualquer conhecimento das diferenças sexuais»[99]. Não se trata, é claro, de uma questão individual, mas de uma condição humana: «O nascimento prematuro e a dependência prolongada são os factos dominantes da psicologia humana.»[100]

Segundo Lasch, «se a designação da cultura contemporânea como uma cultura do narcisismo possui algum mérito, é porque tal cultura tende a favorecer as soluções regressivas no lugar das soluções "evolucionárias" (na expressão de Janine Chasseguet-Smirgel) para o problema da separação. Três vertentes do desenvolvimento social e cultural apresentam-se como particularmente importantes no estímulo de uma orientação narcísica da experiência: a emergência da assim chamada família igualitária; a crescente exposição da criança a outras agências socializadoras além da família; e o efeito geral da moderna cultura de massa, no sentido de romper as distinções entre ilusões e realidade»[101]. O facto de a sociedade contemporânea impedir as «soluções evolucionárias» está no centro da crítica que Lasch lhe faz. Mas em quê poderão consistir estas soluções? «Os factos inelutáveis da separação e da morte somente são suportáveis porque o mundo

---

99 *Ibid.*, p. 176. [*Ibid.*, p. 158.]
100 *Ibid.*, p. 171. [*Ibid.*, p. 153.]
101 *Ibid.*, pp. 188-189. [*Ibid.*, pp. 169-170.]

tranquilizador dos objectos fabricados pelo homem e da cultura humana restaura o sentimento de vinculação original numa nova base. Quando este mundo começa a perder a sua realidade, o medo da separação torna-se quase esmagador e a necessidade de ilusões passa a ser, consequentemente, mais intensa do que nunca.»[102] A melhor resposta a esta necessidade de o indivíduo ser tranquilizado é, segundo Lasch, o «objecto transicional» de que fala o psicanalista e pediatra inglês Donald Winnicott, autor de *Playing and Reality* (1971)[103]. Este objecto não é somente um substituto do seio, permite ir à conquista de um mundo exterior, que é, ao mesmo tempo, reconhecido na sua autonomia. Torna assim possível sair da fusão. No final, a criança supera a necessidade de objectos transicionais, porque os fenómenos transicionais se difundiram por todo o lado e ocuparam todo o terreno intermédio entre o interior e o exterior. Para Winnicott, lembra Lasch, o jogo e o seu desenvolvimento na arte não são, portanto, como para muitos psicanalistas, gratificações substitutivas: constituem mediações essenciais entre a separação afectiva e a união com as pessoas amadas. «É pois a área intermédia dos objectos artificiais que ameaça desaparecer das sociedades baseadas na produção em série e no consumo de massas. Vivemos, sem dúvida, rodeados de objectos artificiais, mas estes já não conseguem desempenhar eficazmente o papel de intermediários entre o mundo interior e o mundo exterior. [...] Como observaram muitos pensadores marxistas, o mundo das mercadorias tornou-se

---

[102] *Ibid.*, p. 197. [*Ibid.*, p. 153.]
[103] *Jeu et réalité. L'espace potentiel* [1971], Gallimard, Paris, 1975. [*O Brincar e a Realidade*, trad. J. O. de Aguiar Abreu e Vanede Nobre, Imago, Rio de Janeiro, 1975.]

uma espécie de "segunda natureza", que já não diz respeito nem à própria natureza, nem à direcção e ao controlo humanos. Deixou inteiramente de ter o carácter de um ambiente feito pelo homem. Em vez de providenciar um espaço potencial entre o indivíduo e o meio ambiente — descrição por Winnicott do mundo dos objectos transicionais —, esmaga o indivíduo. Desprovido de qualquer carácter "transicional", o mundo das mercadorias parece completamente separado do eu; mas, ao mesmo tempo, adquire o aspecto de um espelho do eu; um conjunto ofuscante de imagens nas quais vemos tudo o que desejamos ver. Em vez de colmatar o fosso entre o eu e o seu meio ambiente, anula a diferença que os separa.»[104]

Lasch distingue claramente das de Marcuse a sua própria leitura da realidade social e a sua interpretação da psicanálise. Distingue três «partidos» na cultura norte-americana da década de 1970: o do *superego* (os conservadores), o do «eu» (os humanistas e os liberais culturais, mas também a velha esquerda) e o do «ideal do eu» (o partido da «revolução cultural», que não é apenas contra o capitalismo, mas também contra o industrialismo). Situa Marcuse neste último campo, que designa também como o «partido de Narciso».

Segundo Lasch, que no último capítulo de O *Mínimo Eu*, intitulado «O Assalto Ideológico ao Ego»[105], dedica algumas páginas muito densas a Marcuse e a Norman Brown, estes tinham bons motivos para atacar a forma anterior do radicalismo, a de Reich, Fromm, Horney e outros neofreudianos, que insistiam nas causalidades culturais e

---

[104] Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, *op. cit.*, p. 199. [O *Mínimo Eu*, *op. cit.*, pp. 179-180.]

[105] *Ibid.*, pp. 232-245 (faltam as extensas notas da edição inglesa). [*Ibid.*, pp. 207-240.]

queriam libertar Freud da ciência mecânica e da cultura burguesa e patriarcal do século XIX. «O feminismo, o marxismo e a psicanálise pareciam convergir na denúncia da família autoritária e da personalidade "patricêntrica" que experimenta o sofrimento como culpa e não como injustiça» e se identifica com o agressor[106]. No essencial, Lasch aprova as censuras que Marcuse e Brown fizeram aos neofreudianos[107], mas exprime reservas a propósito da centralidade do complexo de Édipo em Marcuse, que considera a sua origem na «horda primitiva» um facto histórico. Segundo Lasch, Freud, nos seus escritos sociológicos tardios, sobretudo em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* e em *Moisés e o Monoteísmo*, baseia-se «num modelo de conflito mental já descartado nos escritos mais estritamente psicológicos da sua última fase»[108]. Nos escritos tardios centrados na psicologia do indivíduo, diz Lasch, Freud reconduz o essencial do conflito mental a um estádio anterior do desenvolvimento do indivíduo, em que não é o pai que impede a realização do desejo incestuoso, mas sim a própria fisiologia da criança. Este estádio é marcado sobretudo pela angústia da primeira separação: antes de mais, a saída da condição intra-uterina, depois o fim do seu prolongamento durante os primeiros meses de vida. O resultado do complexo de Édipo, afirma Lasch, que neste ponto se considera em plena concordância com o último Freud, não é apenas a submissão ao princípio de realidade; com efeito, o agente da repressão não é somente «a realidade». «Todo o esquema conceptual que opõe prazer

---

[106] *Ibid.*, p. 233. [*Ibid.*, p. 211.]

[107] Lasch critica Fromm por este ter identificado o narcisismo, em *The Heart of Men*, com simples comportamentos anti-sociais e individualistas (*La Culture du narcissisme*, *op. cit.*, p. 62). [*A Cultura do Narcisismo*, *op. cit.*, p. 55.]

[108] Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, *op. cit.*, p. 237. [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*, p. 214.]

e realidade, equiparando o primeiro ao inconsciente e o último à adesão consciente à moral parental, deve dar lugar a um modelo mental diferente.»[109] No seu comentário ao ensaio de Marcuse «The obsolescence of the Freudian concept of man» (1963), Lasch diz aprovar a tese central, segundo a qual caminhamos para uma «sociedade sem pais». Nesta última, é a própria sociedade que modela directamente o eu, levando a «mudanças [que libertam] uma incrível "energia destrutiva", uma agressividade "sorrateira rampante", liberta dos elos instintivos com o pai como autoridade e consciência»[110]. No entanto, afirma Lasch, «o que esses processos invalidam não é a "concepção freudiana do homem", mas uma teoria social "extrapolada" (para usar as palavras do próprio Marcuse)[111]. Eles invalidam a ideia, já debilitada pela obra mais recente de Freud e por boa parte dos trabalhos subsequentemente produzidos pelos kleinianos, pelos teóricos da relação objectal e pelos psicólogos do *ego*, segundo a qual a repressão se origina na sujeição do princípio de prazer à compulsão patriarcal ao trabalho. Todavia, Marcuse continua, mesmo nos seus trabalhos posteriores, a condenar o "princípio de desempenho", como fonte primal da infelicidade e da alienação humana»[112]. Para Marcuse, o trabalho será sempre uma alienação; a libertação de Eros exige a abolição do trabalho graças à tecnologia. Marcuse, resume Lasch, nega «qualquer intenção de defesa de uma "regressão

---

[109] *Ibid.*, p. 238. [*Ibid.*, p. 215.]

[110] *Ibid.* A tradução francesa cita o artigo de Marcuse como «Observance of the freudian concept of man...»

[111] «extrapoled [...] from Freud's extrapolation of clinical data into prehistory» (*The Minimal Self*, *op. cit.*, p. 233), ou seja, obtida a partir de projecções na pré-história dos dados clínicos freudianos. [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*, p. 215.]

[112] Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, *op. cit.*, pp. 238-239. [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*, pp. 215-216.]

romântica para trás da tecnologia", ele insiste no potencial libertador da tecnologia industrial. [...] Unicamente a automação possibilita a Orfeu e a Narciso saírem do seu esconderijo. O triunfo da perversidade polimórfica depende da sua antítese: a racionalidade instrumental levada ao ponto da arregimentação total. Um exercício presumível de pensamento dialéctico [...], a consecução das relações de trabalho libidinais, ao que parece, requer a organização da sociedade num imenso exército industrial.»[113]

Aos olhos de Lasch, Marcuse tem muito mais em comum com Fromm e Reich do que ele pensa: «Apesar da sua tentativa de se confrontar com o pessimismo profundo das obras tardias de Freud, a interpretação de Marcuse da teoria psicanalítica, tal como a dos neofreudianos, baseia-se quase exclusivamente nos primeiros trabalhos de Freud, em que o sofrimento mental tem as suas origens na submissão do princípio de prazer a uma realidade opressiva, imposta do exterior. Apesar de condenar a "filosofia moralista do progresso" dos neofreudianos, Marcuse partilha a sua convicção – que faz parte da herança intelectual do movimento socialista do século XIX, e do Iluminismo em geral – de que o progresso da razão e da tecnologia, uma vez estas libertas do constrangimento capitalista, tornará um dia a vida agradável e sem dor.»[114]

Lasch apresenta também uma análise bastante subtil da obra de Brown, considerando a sua leitura de Freud superior, em muitos aspectos, à de Marcuse. Para Lasch, Brown é «um crítico mais agudo do que Marcuse do revisionismo neofreudiano. Não é apenas a ênfase revisionista na influência das "condições sociais" que está equivocada,

---

[113] *Ibid.*, p. 239. [*Ibid.*, p. 216.]
[114] *Ibid.*, p. 239. Não traduzido na edição francesa.

como sustenta Marcuse. As teorias revisionistas da cultura fundamentam-se no equívoco de que a repressão se origina no controlo paterno sobre a sexualidade infantil»[115]. Se a teoria revisionista fosse verdadeira, poder-se-ia suavizar a repressão através de uma reforma da educação ou da sociedade — tal como pretendem os neofreudianos, mas também e simplesmente de uma forma mais radical Marcuse. Brown reconhece melhor, segundo Lasch, a incompatibilidade entre as pulsões infantis e qualquer forma de cultura, e, como Freud, recusa qualquer fácil consolação. Livra-se da noção segundo a qual o prazer sexual é o único objecto da repressão, e do seu corolário, segundo o qual a neurose teria origem num conflito entre o prazer e a ética patriarcal do trabalho, entre Eros e moral civil. Explica que estas ideias derivam de teorias ingénuas sobre o progresso histórico, que o próprio Freud abandonara nos seus últimos trabalhos psicológicos.

Embora não possamos acompanhar aqui em pormenor a análise laschiana de Brown, temos de retomar a sua conclusão. Para Lasch, o jogo e a arte permitem estabelecer uma relação não narcísica com o mundo; trata-se, primeiramente, de reconhecer a separação para, em seguida, oferecer uma compensação. A arte e o jogo não são pois apenas, como para Marcuse e Brown, uma gratificação substitutiva. «Não obstante o seu descaso pela psicologia do *ego*, Brown, Marcuse e os seus seguidores caem na mesma estratégia [...] que consiste em eximir certas actividades privilegiadas da investigação psicanalítica [...], para a esquerda freudiana, [neste caso] a arte e o jogo. [...] Enquanto Freud insistia no parentesco subjacente entre arte e neurose,

---

115 *Ibid.*, p. 241. [*Ibid.*, p. 218.]

Brown, Marcuse e Dinnerstein procuram salvar a arte e a actividade lúdica da crítica psicanalítica às pretensões humanas, da mesma forma que Hartmann busca salvar a percepção, a linguagem e a memória. A arte assemelha-se à psicose regressiva mais profunda na sua tentativa de restaurar um sentimento de unidade com a mãe primitiva. O que distingue a arte da psicose ou da neurose é que ela também reconhece a realidade da separação. A arte rejeita o caminho fácil das ilusões.»[116]

Ainda que o resultado final da obra de arte possa ser sereno, ela procede sempre da elaboração de um conflito entre união e separação. O papel da arte e do jogo consiste assim em permitir ao homem suportar as renúncias que a cultura – seja ela qual for – lhe impõe: «A psicanálise recusa-se a dissolver a tensão entre instinto e cultura, que encara como a fonte do que há de melhor (e de pior) na vida humana. Ela sustenta que a sociabilidade não apenas frustra como, ao mesmo tempo, satisfaz as necessidades pulsionais; que a cultura não somente assegura a sobrevivência das espécies humanas, mas também proporciona os prazeres genuínos associados à exploração e ao domínio do mundo natural; que a investigação, a descoberta e a invenção recorrem elas próprias a impulsos lúdicos; e que a cultura representa para o homem precisamente a vida "apropriada à sua espécie".»[117]

Lasch afirma, portanto, que desferiu um golpe decisivo no que ele chama o «partido do ideal do Eu» – a esquerda de 68, a esquerda da «revolução cultural» – no respeitante a um argumento essencial, o papel do *superego*. Reivindicando-se ainda dos últimos escritos de Freud, Lasch

[116] *Ibid.*, pp. 252-253. [*Ibid.*, p. 228.]
[117] *Ibid.*, p. 245. [*Ibid.*, pp. 221-222.]

afirma que o *superego* não é o representante do mundo exterior, mas o advogado do mundo interior. Não é apenas o resultado da interiorização de uma repressão vinda de fora (da sociedade através do pai). «Pelo contrário, o *superego* consiste nos próprios impulsos agressivos da pessoa, inicialmente dirigidos contra os seus pais ou substitutos dos pais, projectados neles, reinteriorizados como imagens agressivas e tirânicas de autoridade, e finalmente redirigidos, nessa forma, contra o *ego*. As imagens da autoridade parental destrutiva e punitiva originam-se, não nas proibições reais dos pais, mas no ódio inconsciente da infância, que desperta uma angústia insuportável e, desse modo, tem de ser redirigido contra o eu. [...] Seria possível dizer que a própria angústia de castração é meramente uma forma posterior da angústia da separação; que o arcaico e vindicativo *superego* deriva do medo da retaliação materna; e que, quando muito, a experiência edipiana tempera o *superego* punitivo da infância ao acrescentar-lhe um princípio mais impessoal de autoridade, mais "independente das suas origens emocionais", como afirma Freud, mais inclinado a apelar a normas éticas universais, e um pouco menos passível, portanto, de se associar aos fantasmas inconscientes da perseguição.»[118] O *superego* edipiano está também mais ligado ao desejo de reparação, à gratidão para com a mãe, formando assim o primeiro núcleo da consciência moral.

Mas quais são as *causas históricas* deste aumento de poder do narcisismo? Um retorno generalizado a formas psíquicas pré-edipianas constitui uma verdadeira mutação antropológica e tem, necessariamente, causas muito importantes.

[118] *Ibid.*, pp. 179-180. [*Ibid.*, pp. 160-162.]

Esta questão continua mal elucidada na obra de Lasch, como nas dos outros autores aqui examinados[119]. A este respeito, as suas explicações são um pouco superficiais: Lasch evoca, em particular, o declínio da pequena empresa (sobretudo familiar, lugar por excelência da formação do *superego*) em proveito das grandes empresas, a desintegração da família tradicional, a burocratização da existência (que reduz o cidadão a uma situação de dependência total, como um bebé alimentado pelas grandes instituições e sob a sua alçada) e a superabundância da mercadoria. Como quase todos os observadores do seu tempo — neste domínio é muito menos original do que noutros —, considera a substituição da concorrência pela gestão dos monopólios (estatais ou das grandes empresas) o resultado definitivo do desenvolvimento do capitalismo. Alguns anos depois, o triunfo do neoliberalismo demonstrou o contrário — e, sobretudo, permitiu constatar que foi a cultura neoliberal, e não os últimos avatares do fordismo-keynesianismo, que elevou o narcisismo à categoria de *forma mentis* universal. Nesta identificação da lógica profunda do capitalismo com a supressão da concorrência (e dos espaços residuais de liberdade a isso ligados) e com

[119] Slavoj Žižek também se apercebeu disso, à sua maneira, no prefácio à edição croata d'*A Cultura do Narcisismo*, publicada em 1986: «Além do carácter intrinsecamente incompleto do seu aparelho conceptual analítico, o ponto fraco de Lasch está no facto de não apresentar uma definição teórica suficiente da viragem ocorrida na realidade socioeconómica do capitalismo tardio que corresponde à transição do "homem organizacional" para o "Narciso patológico". Ao nível do discurso, esta viragem não é difícil de determinar: trata-se da transformação da sociedade capitalista burocrática das décadas de 1940 e 1950 numa sociedade descrita como "permissiva". Comporta um processo "pós-industrial" que, a este nível, foi descrito, nos termos da teoria da "Terceira Vaga", por autores como Toffler» (Slavoj Žižek, «"Pathological Narcissus" as a socially mandatory form of subjectivity», texto publicado inicialmente na tradução croata de *The Culture of Narcisism* [*Narcisistička kultura*, Naprijed, Zagrebe, 1986]).

uma burocracia omnipresente, Lasch limita-se a repetir, sem o notar, afirmações de Marcuse e de toda a Escola de Frankfurt[120]. Isso decorre, entre outras coisas, do facto de a sua obra ter sido escrita no momento da passagem da era fordista-moderna para a era pós-moderna, e de por vezes ela designar como «narcísicos» fenómenos que pertencem ao passado fordista-moderno (por exemplo, o Estado-providência e as suas características maternais). Não é pois nada surpreendente que os remédios que ele preconiza sejam sobretudo o regresso a uma espécie de vida patriarcal como terá existido nos Estados Unidos no século XIX.

Para compreender a natureza da ligação entre narcisismo e modernidade capitalista, nem mesmo Adorno e Marcuse são para nós uma grande ajuda. Marcuse também explica as mudanças psíquicas e a «abolição tecnológica do indivíduo» com o fim da empresa individual, o reino dos «monopólios» e o «declínio do papel social da família». Anteriormente, segundo ele, podia haver, sobretudo na resolução do complexo de Édipo, uma verdadeira experiência pessoal que «deixava cicatrizes dolorosas» e permitia a constituição de uma «esfera de não-conformismo privado». Mas, «sob o domínio dos monopólios culturais, económicos e políticos, a formação do *superego* maduro parece, agora, saltar a etapa da individualização: a unidade

---

[120] Na sua conferência de 1946 sobre a psicanálise revista, Adorno faz esta surpreendente censura a Karen Horney: ela sublinharia a concorrência de forma excessiva. «Na época dos campos de concentração, a castração é mais característica da realidade social do que a concorrência» (*Psychanalyse révisée, op. cit.*, p. 33). Segundo Adorno, falar de «concorrência» é um eufemismo perante a violência omnipresente. Com efeito, ele elaborara com Horkheimer, na mesma época, o conceito dos *rackets*, que teriam substituído a esfera da circulação – um dos aspectos mais fracos do seu percurso teórico.

genética torna-se directamente uma unidade social»[121]. A quase abolição da concorrência – que ele considera uma evidência – «estandardiza a individualidade»[122].

HISTÓRIA ABREVIADA DO NARCISISMO

É evidente que o narcisismo sempre existiu. Em qualquer época histórica não faltam exemplos de «raiva narcísica». Alexandre, o *Grande*, matou o seu melhor amigo, Clito, num acesso de raiva, quando este se lhe opôs, arrependendo-se depois amargamente. Por volta de 1300, o poeta toscano Cecco Angiolieri, enraivecido com o pai, que recusava dar-lhe dinheiro para satisfazer os seus vícios, escreveu este famoso soneto, transcrito aqui a partir da tradução francesa de Léo Ferré:

Se eu fosse o fogo, deitava fogo ao mundo.
Se eu fosse o vento, lançava-lhe a tempestade.
Se eu fosse a água, afogava-o.
Se eu fosse Deus, mandava-o para as profundezas.

Se eu fosse o papa, seria muito folgazão
Porque papava todos os cristãos.
Se eu fosse imperador, sabes o que faria?
Cortava a cabeça a toda a gente.

Se eu fosse a morte, iria a casa de meu pai.
Se eu fosse a vida, punha-me a andar de casa dele

---

121 Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, pp. 90-91. [*Eros e Civilização*, *op. cit.*, p. 97.]
122 *Ibid.*, p. 96. [*Ibid.*, p. 101.]

E o mesmo faria com a minha mãe.
Se eu fosse como sou e como fui,
Abarbatava as mulheres moças e formosas
E deixava para os outros as velhas e as feias.

Mas por que razão se tornou o narcisismo, durante o século XX, a patologia dominante que destronou as neuroses «clássicas» tratadas por Freud?

O elo do perverso narcísico com a lógica capitalista é bastante evidente: exacerbação da concorrência, frieza, egoísmo, não só no trabalho mas também no quadro familiar, falta de empatia... Tudo isso é verdade no plano da psicologia social e dos comportamentos observáveis. No entanto, do nosso ponto de vista, a perversão narcísica – ou a quase equivalente «perturbação da personalidade narcísica» – é apenas o «fenómeno»; a «essência» é, por seu lado, constituída pelo narcisismo secundário enquanto economia da libido. Podemos também distinguir, por um lado, pessoas manifestamente atingidas pela perversão narcísica – que não lhes causa necessariamente sofrimento, porque não têm consciência disso – e, por outro lado, o narcisismo em sentido geral, como uma componente, mais ou menos pronunciada, inerente à quase totalidade das psiques contemporâneas – da mesma maneira que se afirma amiúde que somos todos mais ou menos neuróticos. Trata-se menos de uma demarcação clara entre narcisicos e não narcísicos do que de uma difusão de atitudes narcísicas em diferentes graus. Durante o século XX deu-se na sociedade um verdadeiro «aumento da taxa de narcisismo», e não propriamente um aumento do número de pessoas completamente narcísicas.

A «vitória» do narcisismo foi tão grande nas últimas décadas que acabou por se anular a si mesma. Em 2012,

os média anunciaram que a classificação «perturbação da personalidade narcísica» iria desaparecer da quinta edição do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, o manual da Associação dos Psiquiatras Americanos utilizado no mundo inteiro para classificar as perturbações mentais — tão conhecido como criticado pela sua abordagem positivista e puramente descritiva. Pretensamente, os sintomas dessa perturbação já não deveriam ser considerados patológicos ou então deveriam pertencer a outras perturbações. Ainda que o narcisismo tenha finalmente sido «salvo» na versão definitiva do manual publicada em 2013, a lição que disso podemos extrair é clara: com muita frequência, o narcisismo já não é encarado como uma doença porque está em todo o lado. É uma versão do provérbio inglês: quando demasiadas pessoas transgridem a proibição de pisar a relva, retira-se o letreiro que anuncia a proibição.

A busca das causas históricas do aumento do narcisismo deve igualmente ter em conta um outro elemento: ao remontar-se à inicial primeira infância — à fase pré-edipiana —, remonta-se também a um estádio da vida exterior a qualquer lógica social. No conflito edipiano, o pai surge já como o representante de uma ordem social e «patriarcal» que faz respeitar as leis estabelecidas pela cultura a que a criança pertence. É o representante da «cultura» e das leis que vêm perturbar a vida puramente «natural» que a criança e a mãe têm na sua simbiose; assim sendo, obriga a criança a sair dessa naturalidade. As interpretações psicanalíticas que deslocam o teatro essencial dos conflitos para a fase pré-edipiana podem cair numa visão ainda mais «biòlogista» do que aquela de que Freud é amiúde acusado. Quanto mais precoce é a fase em questão, mais as crianças, qualquer que seja o contexto socio-

-histórico, são pretensamente mais parecidas, na medida em que elas são apenas, segundo se diz, «agidas» por necessidades fisiológicas. Todas as crianças mamam, chupam o dedo, querem miminhos e se angustiam quando a mãe lhes sai da vista... Mas, por causa disso, dever-se-á seguir a escola culturalista, atrás mencionada, que se baseia na antropologia comparada para examinar os diferentes modos de desmame e formas de primeira educação, com vista a tirar conclusões sobre os comportamentos prevalecentes nesta ou naquela cultura?

Na verdade, o afeiçoamento do recém-nascido passa por outros meios. Por um lado, são os adultos que transmitem à criança, desde o início, modalidades de estar no mundo. Um exemplo particularmente impressionante é a dificuldade que as crianças têm muitas vezes, hoje em dia, de *encontrar o olhar* da mãe, que deveria despertá-las para a vida e responder ao seu (saudável) narcisismo primário; o progenitor escondido atrás de uns óculos de sol e ocupado a falar ao telemóvel, enquanto empurra o carrinho de bebé, repele a criança para uma solidão nociva, tanto mais se uma tal desatenção se repetir noutras actividades. Pode parecer anódino, mas a acumulação destas atitudes tem como resultado um meio ambiente sensivelmente diferente daqueles que as crianças de outras épocas puderam conhecer. Do mesmo modo, a precoce exposição das crianças ao mundo dos aparelhos tecnológicos tem seguramente um papel importante. Além disso, as mudanças resultantes das evoluções sociais, tais como a eventual ausência do pai ou da mãe, a socialização precoce (numa creche) ou sucessivas recomposições das pessoas que rodeiam a criança, contribuem também para mudar a condição da primeira infância.

Mas, sobretudo, não é bom imaginar que as dificuldades que surgem na altura da saída do narcisismo primário operam uma espécie de orientação definitiva e irrevogável para o resto da vida. São os factores sociais que podem decidir se uma primeira recusa da criança no sentido de estabelecer verdadeiras relações objectais dará ou não lugar, depois, a uma estrutura permanente — suscitando comportamentos narcísicos, encorajando-os e valorizando-os, ou, pelo contrário, penalizando-os, como em geral acontecia nas culturas pré-modernas e protomodernas. Embora a formação do narcisismo secundário comece no momento em que a criança deve sair do narcisismo primário, o narcisismo secundário só se forma verdadeiramente se for consolidado em cada etapa da evolução psíquica.

O espírito de concorrência e a afirmação do eu isolado em detrimento dos seus elos sociais caracterizam toda a modernidade capitalista; não só a fase em que o narcisismo se tornou visível (essencialmente após a Segunda Guerra Mundial), mas também e sobretudo a «modernidade líquida» que se instalou depois de 1968. A patologia principal na época de Freud era a neurose obsessiva. Esta correspondia efectivamente aos traços dominantes do capitalismo «clássico». O trabalho e a poupança constituíam a base do carácter social dominante no momento em que o capital tinha necessidade de toda a força de trabalho disponível e das reservas em dinheiro. Essa sociedade canalizava a energia libidinal para o trabalho e reprimia a sexualidade, sobretudo nas suas formas não ortodoxas. O excesso de inibição e de repressão fabricava personalidades empobrecidas pelo recalcamento dos seus desejos. O professor que punia os alunos e o oficial subalterno que maltratava os recrutas eram então as figuras paradigmáticas do mundo

social, tal como a mulher histérica ou «neurasténica», bloqueada nos seus desejos. Wilhelm Reich descreveu na década de 1920 a «carapaça caracterial»; quanto a Erich Fromm, este falou, como vimos, do «carácter anal» do burguês tipo: o indivíduo mantido num estádio em que tudo gira à volta do «dar/reter» e cuja vida é dedicada à acumulação de objectos e de riquezas. A violência com que ele põe à distância os seus outros desejos transforma-o num ser rígido (nomeadamente na limpeza obsessiva de que resulta o culto da «pureza») e rancoroso.

As fases sucessivas da modernidade foram substituindo, pouco a pouco, a repressão do desejo pela solicitação permanente do desejo com objectivos mercantis. A poupança anal deu lugar — não inteiramente, bem entendido — à avidez oral como comportamento socialmente valorizado. A regressão generalizada a modos de comportamentos orais — que remontam, portanto, à fase inicial da vida, a mais «arcaica» — faz parte de uma infantilização que constitui uma das características mais marcantes do capitalismo pós-moderno, de que trataremos no próximo capítulo. Em muitos aspectos, a organização narcísica da personalidade é o oposto da organização neurótica. O narcisismo está tão ligado ao capitalismo pós-moderno, líquido, flexível e «individualizado» — cuja expressão mais completa se encontra na «rede» — como a neurose obsessiva estava ligada ao capitalismo fordista, autoritário, repressivo e piramidal — cuja expressão característica se encontrava na linha de montagem.

Um dos factores históricos que mais contribuíram para o aumento do narcisismo foi o desenvolvimento da tecnologia e, sobretudo, a sua aplicação em produtos e procedimentos da vida quotidiana a partir da década de 1950,

com o incremento da «sociedade de consumo»[123]. Com a tecnologia inscrita no quotidiano, os sujeitos experimentam em permanência um poder enorme que não é o resultado de um compromisso individual com a realidade, mas que apresenta todos os traços da magia: basta premir um botão. A adesão individual ao sentimento de omnipotência ocasionado pela tecnologia assume duas formas: o exercício pessoal deste poder – pisando um acelerador, fazendo lavar a louça por uma máquina – ou a identificação com as realizações técnicas em grande escala – o entusiasmo com as missões espaciais ou com os progressos da medicina. O que está sempre em jogo é a luta contra os sentimentos de impotência que reactivam a situação de impotência da criança de peito.

Pensemos, por exemplo, no aquecimento doméstico. Num contexto camponês tradicional, as pessoas aqueciam-se rachando lenha ao pé da porta de suas casas. Isso podia ser cansativo e levar muito tempo, mas quem o fazia dependia apenas de si mesmo ou do seu meio social imediato. Presentemente, basta premir um botão, o que coloca toda a gente na posição de um mago todo-poderoso a quem basta dizer «quero». Ao mesmo tempo, cada qual é colocado num crescente estado de dependência: basta que um potentado algures no mundo decida reduzir o fornecimento de energia fóssil, por motivos políticos ou económicos, para as pessoas se verem sem aquecimento, sem compreenderem porquê nem poderem voltar ao aquecimento a lenha. É este o resultado da «crescente integração do mundo», de que decorre também que possamos perder o trabalho

[123] Ainda que esta expressão nada signifique, como notou Henri Lefebvre na década de 1960, propondo que se dissesse «sociedade burocrática de consumo dirigido».

porque a Bolsa de Tóquio caiu na sequência de eleições locais, por exemplo. A condição do homem narcísico depende, portanto, da dialéctica da omnipotência e da impotência. A «complexidade» e a «interdependência generalizada» têm como resultado nunca dependermos de nós próprios nem das nossas próprias forças, nem sequer para coisas tão banais como abrir uma porta (prime-se um botão) ou falar com um vizinho do mesmo andar (envia-se-lhe uma SMS). A capacidade de a pessoa se reproduzir biologicamente, outrora propriedade inalienável do «proletário», está também a ser retirada à humanidade, designadamente devido à «procriação medicamente assistida». Disto resulta uma grande sensação de aviltamento, ainda que este seja, em geral, inconsciente. Em troca do conforto adquirido, aceitamos grandes dependências de tipo infantil, ou até uma certa impotência, e vemo-nos, por conseguinte, no «estado de angústia» do recém-nascido incapaz de sobreviver um só dia sem a ajuda de alguém. É a negação da dependência que cria formas de dependência historicamente inéditas; é o fantasma da omnipotência que cria a impotência.

O PARADIGMA FETICHISTA-NARCÍSICO

Com base na crítica do valor e do fetichismo mercantil, conseguimos avaliar de uma nova forma a importância do narcisismo, podendo mesmo definir um *paradigma fetichista-narcísico*. Ao que parece, até aqui ninguém tentou investigar a relação entre o narcisismo e a lógica do valor. No entanto, este paradigma garante que pode explicar um grande número de fenómenos aparentemente muito díspares do mundo contemporâneo.

O narcisismo secundário pode ser considerado uma autêntica *ausência de mundo*. O sujeito que por ele é afectado nunca aceitou, para além dos comportamentos aparentes, a um nível profundo, a separação entre o seu eu e o mundo. Não integrou o mundo no seu eu; o mundo existe para ele como um espaço de projecção e como uma concretização momentânea dos seus fantasmas. Não concebe relações entre iguais com as outras pessoas nem compreende a autonomia dos objectos. É por isso que tende a manipular os outros e a explorá-los – sobretudo com o objectivo de se fazer admirar –, ao mesmo tempo que não ama ninguém verdadeiramente e tende a passar de uma relação para outra. Deste ponto de vista, os «*sites* de encontros», uma espécie de vastos «supermercados das relações amorosas», são simultaneamente o testemunho e o impulso de um narcisismo inédito. No fim de contas, para o narcísico – ou, pelo menos, para o seu inconsciente –, as pessoas têm todas o mesmo préstimo e são intercambiáveis. Com efeito, elas não são apreendidas como seres autónomos, cada qual com a sua própria história, e que deveriam ser respeitadas para instaurar relações mutuamente enriquecedoras, mas sim como figurantes que no cenário interior do narcísico devem envergar um papel. É por isso, como já dissemos, que o mundo interior do narcísico é tão pobre: ele não «investe» nada nas suas relações e, por conseguinte, nada extrai delas. Tem uma relação similar com os objectos: não se interessa por eles devido à diferença que têm consigo, e não quer conhecê-los, quer apenas utilizá-los, manipulá-los e dominá-los. Se os objectos mostrarem que são irredutíveis ao sujeito e que têm uma vida própria, o narcísico pode entrar numa crise de raiva e despedaçar o objecto refractário, por exemplo uma máquina que não funciona ou uma gaveta que não se abre.

Age exactamente como faz, ou quereria fazer, com os humanos que se furtam ao seu poder e goram as suas expectativas, quer seja o parceiro amoroso ou um inferior hierárquico no trabalho (é sabido que é nos diversos níveis da gestão de empresas que se encontram, por excelência, «perversos narcísicos»; sondagens empíricas chegaram mesmo a demonstrar que entre os dirigentes de empresas a percentagem de narcísicos é muito elevada. Segundo parece, ser perverso narcísico ajuda muito a fazer carreira).

Mostrámos no primeiro capítulo que a filosofia de Descartes contém uma primeira formulação do narcisismo e do solipsismo constitutivos da forma-sujeito moderna. Este discurso pode ser alargado à sociedade capitalista em geral, enquanto sociedade alicerçada no valor e no trabalho abstracto, na mercadoria e no dinheiro. De preferência a procurar estabelecer uma relação de causa e efeito, de base e superestrutura ou de realidade e reflexo, convém falar de *paralelismo* ou de *isomorfismo* entre estrutura narcísica do sujeito do valor e estrutura do valor — que, como tal, é uma «forma social total» e não um factor simplesmente «económico». Se, como indicámos, retomando a fórmula de Marx, a forma-valor é a «forma de base» ou «célula germinal» de toda a sociedade capitalista, mas também um facto social total, retomando a fórmula de Marcel Mauss, isso significa também que o valor, como forma de síntese social, tem dois lados, um lado «objectivo» e um lado «subjectivo» — ainda que estes termos, devemos admiti-lo, sejam problemáticos. Não podemos atribuir a um destes lados qualquer prioridade em relação ao outro, nem cronológica nem causal.

O valor mercantil consiste igualmente numa espécie de «aniquilação do mundo» (não falamos aqui dos seus efeitos,

mas da sua lógica de base). O valor conhece apenas quantidades, não conhece qualidades. A multiplicidade do mundo desaparece perante o idêntico-sistemático do valor das mercadorias produzido pelo lado abstracto do trabalho. Este lado, lembremo-lo, implica o apagamento de qualquer particularidade própria dos trabalhos concretos, reduzidos a um simples dispêndio de energia humana calculada em tempo e desapossados das suas diferenças específicas. A única diferença entre dois trabalhos, do ponto de vista do lado abstracto, é a quantidade de valor — e, sobretudo, de sobrevalor — que ambos geram. Que o valor seja produzido fabricando bombas ou brinquedos não tem qualquer importância — e esta indiferença para com o «suporte» material do valor é uma lei estrutural que ultrapassa por completo as intenções dos actores. Deste modo, as mercadorias, nas quais se «cristaliza» o lado abstracto do trabalho, distinguem-se somente pela quantidade de valor indiferenciado que representam. Elas devem ter algum valor de uso e satisfazer alguma necessidade ou desejo — mas estes valores de uso são intercambiáveis. A lógica do valor consiste numa gigantesca *reductio ad unum*, num apagamento de todas as particularidades que formam o verdadeiro tecido da existência humana e natural. A lógica do valor gera uma *indiferença* estrutural para com os conteúdos da produção e o mundo em geral. O valor, produzido pelo trabalho abstracto, passa de um objecto para o outro. Passa de dinheiro para mercadoria, torna-se depois novamente dinheiro, e por aí fora; passa de capital para salário, depois novamente para capital, e por aí fora. Uma «essência», uma «substância» invisível, passa de um objecto para o outro sem nunca se identificar com nenhum dos seus objectos.

Quando Marx descreve o fetichismo como um fenómeno *real*, e não como uma simples mistificação da consciência, ele visa este facto: o concreto perde o seu papel central na vida e vê-se reduzido apenas a uma etapa, um suporte no automovimento de uma abstracção – embora esta última, no fim de contas, seja extraída do concreto... É uma verdadeira inversão ontológica. É um movimento que vai do mesmo para o mesmo, um movimento tautológico: neste processo, o capital aumenta para ser reinvestido, para aumentar de novo, etc. O mundo real e material, a natureza, os homens e as suas necessidades e desejos só nele surgem como coeficientes de fricção e, frequentemente, como obstáculos que se impõe suplantar ou afastar para longe. A deliberada agressão ao mundo, aos homens e à natureza, que caracteriza o capitalismo, não é o resultado de uma decisão a favor do mal tomada pelos seus dirigentes – ainda que isso possa por vezes acrescentar-se-lhe –, ela própria é consequência da indiferença de base. Do ponto de vista do valor, o mundo e as suas qualidades não existem, pura e simplesmente.

Esta resumida descrição da lógica do valor permite apreender a sua semelhança com a lógica narcísica. O narcísico (secundário) reproduz esta lógica na sua relação com o mundo. A única realidade é o seu eu, um eu que (quase) não tem qualidades próprias, porque não se enriqueceu através das relações objectais, das relações com outrem. Ao mesmo tempo, este eu tenta estender-se ao mundo inteiro, englobá-lo e reduzir o mundo a uma simples representação de si mesmo, uma representação cujas figuras são inessenciais, passageiras e intercambiáveis. O mundo exterior – a partir do seu próprio corpo orgânico – não tem mais consistência para o narcísico do que o valor de uso para o valor. Em ambos os casos, nisso não pode haver

uma relação pacificada, mas tão-só de dominação e de exploração, para alimentar um apetite voraz. Se ele é voraz, é por ser insaciável por natureza — e voltamos assim a Erisícton: o valor deve aumentar progredindo indefinidamente, porque o seu objectivo não consiste em nada de concreto. A sede pode ser saciada, uma pirâmide terminada, o mundo inteiro conquistado, mas o processo pelo qual aumentam o valor e o capital nunca chegará a um termo, a um equilíbrio, a uma situação estável de satisfação.

Do mesmo modo, o narcísico, como vimos, nunca está verdadeiramente satisfeito. O seu corpo e, por consequência, a satisfação genital são-lhe estranhos. Vive num mundo de projecções e de fantasmas onde, como Tântalo, não consegue realmente «tocar» os outros. Pode viver isso como uma forma de superioridade proveniente do desprendimento, como uma sequência de situações em que toma mais do que dá. Todavia, a sensação de «vazio», que é uma das principais manifestações do narcisismo e um dos raros momentos em que o narcísico pode sofrer com a sua condição, mostra o insucesso final desta estratégia. Daí decorre uma compulsão de repetição, porque ele, mesmo assim, espera chegar um dia à satisfação imaginada.

Se considerarmos que todos os valores mercantis são iguais, que não passam de diferentes quantidades da mesma substância fantasmagórica — o trabalho abstracto —, compreendemos melhor o papel do ilimitado e do tautológico na sociedade contemporânea. O facto de em toda a parte irmos apenas do mesmo para o mesmo, sem encontrar alteridade, de tal maneira que tudo é igual a tudo, como mostram a demolição das fronteiras entre gerações e sexos, a manipulação genética e a procriação assistida, a possibilidade de a pessoa escolher o seu próprio

corpo ou o mundo sem corpo e sem limites, sem fronteiras entre o eu e o não-eu dos videojogos: parece impossível estudar estes fenómenos sem ter em conta a lógica do valor e a do narcisismo.

Este reducionismo é um dos traços mais característicos da sociedade mercantil avançada: por todo o lado, a multiplicidade do mundo vê-se reduzida a uma única substância, e os objectos, em princípio irredutíveis uns aos outros, não passam, no fim de contas, de porções maiores ou menores desta substância sem qualidade. São exemplo disso os códigos de barras: qualquer mercadoria pode ser identificada graças a uma única sucessão de barras, mais ou menos largas. Os *flashcodes* estendem este procedimento a qualquer «objecto», material ou imaterial. Fazem parte do processo de «digitalização do mundo», cujo alcance real mal começamos a avaliar. No código binário há somente duas situações: 1 e 0, circuito fechado e circuito aberto. A sua combinação é suficiente para identificar cada *ens* no mundo, não apenas como género, mas também como objecto individual: os *chips* RFID (rádio-identificação) podem seguir a existência de cada boião de iogurte até ao seu consumo. O encontro entre a digitalização do mundo e a genética promete uma espécie de apoteose, que será também um apocalipse. O ADN pode ser lido como um código binário: ele consiste apenas — ou, mais propriamente, pode ser assim interpretado — na combinação de dois cromossomas, X e Y, que pretensamente explicam a multiplicidade da vida na Terra. É evidente que há um vínculo entre a digitalização do mundo nas últimas décadas e o enorme incremento das investigações genéticas e suas aplicações práticas. A «decifração», ou, mais propriamente, a descodificação dos genomas das espécies vivas, incluindo os seres humanos, avançou

— mas não se sabe ao certo onde terá chegado — graças à informática que «lê» o genoma como se ele fosse um *software* — e fá-lo utilizando *softwares* específicos. Por outro lado, o desenvolvimento da informática obteve grandes vantagens, a partir de um certo estádio, do estudo da genética interpretada como um maravilhoso «computador», ou *software*, de uma complexidade ainda não alcançada nas construções humanas. A bioinformática deu os seus frutos mais preocupantes com os organismos geneticamente modificados (OGM). Mas, em vez de falarmos aqui dos seus perigos bem conhecidos, queremos chamar a atenção para a base — ao mesmo tempo epistemológica e ontológica — destas explosões tecnológicas de aspecto apocalíptico: a negação da multiplicidade do mundo, a sua redução a uma massa indistinta cuja única função é estar à disposição do sujeito e transmitir-lhe um sentimento de omnipotência.

Uma questão — uma objecção — pode surgir espontaneamente perante a enunciação do paradigma da constituição fetichista-narcísica. Esta questão diz respeito à natureza histórica do narcisismo. A sociedade capitalista assenta desde o seu começo no valor, no dinheiro e no trabalho abstracto. A partir do século XIV, pouco a pouco, o dinheiro tornou-se a principal mediação social[124]. Um segundo limiar importante foi transposto no século XVII com as revoluções científicas e, posteriormente, um terceiro limiar no século XVIII, com a Revolução Industrial. Concentrámos a nossa atenção em Descartes porque a

[124] Ver Robert Kurz, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie*, Bad Honnef, Horlemann, 2012. [*Dinheiro sem Valor — Linhas Gerais para Uma Transformação da Crítica da Economia Política*, trad. Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2014.]

sua filosofia corresponde ao momento histórico em que a mercadoria e, sobretudo, o dinheiro começaram verdadeiramente a modelar as relações quotidianas. É pois evidente, segundo a argumentação que desenvolvemos até aqui, que a sociedade capitalista (ou sociedade mercantil, ou sociedade do valor — estes termos são para nós equivalentes) foi sempre narcisica — e isso, não acidentalmente, mas na sua essência. Como explicar então que a prevalência do narcisismo como patologia social só surja após a Segunda Guerra Mundial? Por que razão durante um período tão longo — séculos, se considerarmos o *incipit* cartesiano, ou, pelo menos, um século e meio, se falarmos do capitalismo plenamente desenvolvido, o da burguesia no poder — foi a neurose obsessiva que predominou e se terão imposto o carácter anal, o eu acanhado face ao colectivo, o *superego* institucional, o padre e o mestre que batem nos dedos dos pupilos, a fábrica-caserna, a moral da austeridade e do auto-sacrifício? São factores muito pouco narcísicos! E, também, por que razão não julgou Freud necessário atribuir uma importância central ao narcisismo? Por que razão só em 1970 passou a manifestar-se por este fenómeno um interesse muito acentuado, tanto entre os investigadores como entre o grande público?

A resposta é que devemos distinguir entre o «núcleo» conceptual de um fenómeno histórico e o seu desenrolamento concreto na realidade empírica. A distinção entre um «Marx exotérico» e um «Marx esotérico» reside no seguinte facto: Marx identificara, por trás da fachada colorida da realidade capitalista, factores «abstractos» em acção, como o valor. Em «última análise», demonstrava ele, é a acumulação de trabalho abstracto sob a forma de valor e, a seguir, sob a forma de dinheiro, que explica os fenómenos visíveis e dirige a sua evolução. No entanto, podemos

hoje reconhecer, retrospectivamente, que esta análise do Marx «esotérico» dizia respeito ao núcleo ainda meio oculto desta formação social. Este núcleo estava, em grande medida, coberto por uma realidade social que continuava a ter numerosos traços das sociedades pré-capitalistas. Estas duas tendências podiam até, por vezes, desenvolver-se em direcções opostas. Durante muito tempo, o fenómeno pode ocultar a essência ou apresentar-se como o seu contrário. Assim, do ponto de vista da lógica «pura» do valor, o vendedor da força de trabalho é um vendedor como qualquer outro e tem direito a fazer tudo para obter o melhor preço pela sua mercadoria. Contribui para a acumulação do capital como portador vivo do capital variável. Tem, portanto, uma «dignidade» equivalente à do capitalista, portador vivo do capital fixo. Contudo, as condições efectivas da reprodução do capital, ainda amplamente marcadas por elementos feudais, levavam a que na época de Marx os operários continuassem a ser amplamente sujeitos de um direito menor, que as suas associações e as suas greves fossem reprimidas e que as suas aspirações a realizarem-se enquanto sujeitos mercantis fossem consideradas ilegítimas relativamente à mesma aspiração expressa por outras camadas sociais. Era inevitável que o próprio Marx não conseguisse distinguir entre a «essência» do capitalismo enquanto tal e as formas de compromisso existentes na sua época entre a lógica pura e a sobrevivência de outras formas de síntese social — designadamente quando atribuía à luta de classes a função de superar o sistema mercantil enquanto tal. No século subsequente à sua morte, assistiu-se à «integração» gradual do proletariado e ao triunfo da «lógica pura» do valor. Dizendo-o numa imagem: tinha-se chegado à compreensão de que o operário que não se levanta, de boné na mão,

quando o patrão entra, mas que o trata por tu, também pode muito bem criar sobrevalor. Num plano mais estrutural, vimos nas últimas décadas que um sobrevalor criado por uma «multitude» de trabalhadores autónomos, sem patrão nem exploração individual, vale tanto no mercado como um sobrevalor produzido na Índia num contexto à Dickens. Com efeito, o movimento operário abandonou o seu «radicalismo» inicial desde que os representantes do capital se mostraram dispostos a compromissos, renunciando a certas formas de dominação amiúde irracionais do ponto de vista do próprio capital e que, mais propriamente, eram o resultado de uma mentalidade ultrapassada.

A história do capitalismo é pois a história do processo através do qual ele acabou progressivamente por «coincidir com o seu conceito», para o dizer em termos hegelianos. Este «conceito» — que não se pode observar empiricamente, mas discernir apenas através da análise — acabou por se tornar cada vez mais visível e por se livrar das suas escórias herdadas das formações sociais anteriores. Ao mesmo tempo, esta afirmação da «pura» forma abstracta do valor não constitui um triunfo definitivo, indica o início da sua crise definitiva. Com efeito, estas formas puras, que implicam a subordinação de qualquer conteúdo concreto à acumulação de uma forma vazia e abstracta, são incompatíveis com a continuação da «vida na Terra» — tais formas só podiam reger a sociedade, melhor ou pior, quando ainda tinham uma «substância» residual oriunda das formas pré-capitalistas. A sua vitória total é também a sua derrota.

O «sujeito automático», o valor que se autovaloriza enquanto sujeito, já se encontra assente com a própria existência do trabalho abstracto, do valor e do dinheiro enquanto formas de síntese social. Existe *in nuce* há mais

de meio milénio. Pela sua natureza profunda, o capitalismo não é um regime de dominação exercido por pessoas — «os capitalistas», «os burgueses» —, é um regime de dominação anónima e impessoal, exercido por «funcionários» da valorização, os «oficiais e oficiais subalternos do capital», como lhes chama Marx, «pessoas apenas na medida em que são a personificação de categorias económicas, portadores de determinadas relações de classe e interesses»[125]. Trata-se, nas palavras de Marx, do «fetichismo da mercadoria». Durante séculos, porém, esta estrutura fetichista anónima permaneceu quase invisível em relação à superfície onde se agitam pessoas de carne e osso. Ora o papel destas pessoas evoluiu de forma constante, diminuindo ao longo do século XX, durante o qual se estabeleceu o reinado do «sujeito automático» (a relação capitalista enquanto tal) — ainda que muitas pessoas continuem a não querer compreendê-lo e a atribuir todos os males do mundo aos «um por cento», como outrora às «duzentas famílias». Examinaremos no epílogo as consequências desta mutação — ou, mais precisamente, deste «devir visível» — para a «democracia directa» e outras perspectivas de emancipação.

A neurose clássica era o resultado da relação com uma figura de autoridade em que se misturam o medo e a afeição, pulsões libidinais e pulsões agressivas — situação que gera um *superego* personalizado. O narcisismo, pelo contrário, é a forma psíquica que corresponde ao sujeito automático. Tal como o sujeito automático precisou de um período de incubação muito longo para surgir na sua forma «pura», embora existindo em germe desde o início,

[125] Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, Prefácio, p. 6. [*O Capital*, «Prefácio à Primeira Edição», *op. cit.*, liv. I, t. I, p. 10.]

o narcisismo levou muito tempo a tornar-se socialmente *in actu* aquilo que era já *in potentia*. O dinheiro, na sua potência impessoal de igualização, foi sempre um vector do espírito narcísico. Como sabemos, a abordagem de Marx não se baseia, de modo nenhum, no exame da psicologia dos actores económicos. No entanto, no capítulo final — intitulado «Dinheiro» — dos *Manuscritos de 1844*, que escreveu aos vinte e seis anos, durante a sua estada em Paris, ele analisa o dinheiro — nomeadamente através de uma interpretação de certos passos do *Fausto*, de Goethe, e do *Timão de Atenas*, de Shakespeare — como o médium narcísico por excelência (obviamente, sem empregar este termo). O dinheiro dá ao indivíduo um poder absoluto e todas as qualidades, transforma a impotência em omnipotência, apaga as qualidades específicas dos objectos e das pessoas[126].

RETORNAR À NATUREZA, VENCER A NATUREZA OU VENCER A REGRESSÃO CAPITALISTA?

Dissemos já que durante muito tempo a direita falou de «natureza», sobretudo de «natureza humana», e a esquerda, de «cultura». Para a direita, esta natureza estabelece limites muito estreitos à possibilidade de se transformar a vida; para a esquerda, quase tudo é fruto da sociedade e da educação, podendo, por isso, ser mudado. É o eterno debate entre Hobbes e Rousseau: será o homem um animal

---

126 Estas páginas deslumbrantes devem ser lidas na íntegra (Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, Paris, 1972, pp. 119-123). [*Manuscritos Económico-Filosóficos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2017 (reimp.), pp. 209-214.]

incorrigível, que se impõe simplesmente prender para limitar os danos, coisa que legitima o Estado e as outras instituições repressivas, ou será ele «bom» ou, pelo menos, «neutro» por natureza, sendo apenas a sociedade que o corrompe, designadamente desde o surgimento da propriedade privada? Como sabemos, cada uma destas duas hipóteses levou historicamente à violência e até ao totalitarismo; a abordagem hobbesiana justifica todos os entorses à liberdade individual para lutar contra a má natureza humana presente em cada um de nós, ao passo que a abordagem rousseauniana pode desaguar na tentativa de fazer coincidir pela força o indivíduo «realmente existente» com a sua suposta verdadeira natureza, obscurecida pela sociedade, pretendendo criar um «homem novo» e eliminando à pancada todos os vestígios da sociedade corrupta. A primeira posição — a da imutabilidade dos fundamentos da existência humana — implica que se renuncie para sempre à esperança de uma mudança e que se eleve o moderno sujeito burguês à categoria de simples ser humano — coisa que contraditam numerosas investigações antropológicas, sobretudo as que trataram da temática da «dádiva». A segunda posição, a da plasticidade desta natureza e da possibilidade de modificar o homem, é muitíssimas vezes refutada pela experiência e acaba assim, amiúde, por dar argumentos aos seus adversários.

Ambas estas posições persistem nos nossos dias. Será a posição da esquerda necessariamente emancipadora? Não será ela, desta ou daquela maneira, compatível com os projectos tecnocientíficos de refundição do mundo, desprezando quaisquer limites, que vemos em aplicação tanto no consumo exagerado como na crise ecológica? Não continua a infinita plasticidade do ser humano a habitar o imaginário contemporâneo «de esquerda», em particular

no seu entusiasmo pelas técnicas de procriação assistida? A tecnofilia, seja qual for a sua justificação ideológica, reforça necessariamente o narcisismo.

Tertium datur? Haverá uma outra abordagem que não se limite a um simples «nem-nem» e à afirmação banal de que a «natureza humana» é, sem dúvida, ligeiramente modificável, mas não demasiado? Essa abordagem poderia consistir no exame das soluções que as diversas culturas humanas deram a problemas tão difundidos nos mais diversos contextos culturais e sociais que podem ser considerados partes de uma espécie de «condição humana» (expressão, seja como for, preferível a «natureza humana»). A partir destes pressupostos, abrem-se perspectivas bastante interessantes: já não se trata de decidir se o homem é «por natureza» um «tirano voraz, devasso, duro e cúpido», egoísta e avaro, se busca o poder e a riqueza, se quer dominar o próximo e fazer-se servir por outrem[127]. Para manter uma perspectiva de emancipação, depois dos naufrágios desta aspiração ao longo do século XX, talvez não seja necessário insistir na suposição de que todos os aspectos desagradáveis que podemos constatar nos seres humanos são fruto de uma má organização social que, por fim,

---

[127] Que dizer perante a impressão de que o capitalismo consumista e *high-tech* corresponde a uma profunda aspiração dos seres humanos, tendo em conta que ele é com frequência (mas nem sempre, mesmo assim) acolhido de braços abertos nas sociedades «pós-comunistas» ou nas florestas virgens, como se há muito tempo ali aguardassem a sua chegada? Como explicar que uma abolição da Coca-Cola desencadearia seguramente um protesto mundial, mesmo entre os que denunciam sem parar o «imperialismo americano» e os «cruzados ocidentais»? Como explicar que vemos facilmente crianças de três anos preferirem espontaneamente brincar com o seu *tablet* a brincar com outras crianças? Vontade não nos falta de qualificar todos estes fenómenos como «regressão», mas podemos nós falar — outro eterno dilema — de «regressão» sem idealizar assim as sociedades anteriores, «tradicionais»?

poderemos retirar como uma camada de bolor num boião de compota. Admitir que mesmo no decurso de revoluções os homens, amiúde, não se tornaram prodígios de virtude não tem necessariamente de nos levar a afirmar, com resignação ou com entusiasmo, que Hobbes tinha razão, para chegar, em nome do «realismo», ou à depressão ou à paz com o mundo tal como ele existe. Não é necessário conceber a história humana como uma «queda», subsequente a um equilíbrio original que se imporia restaurar, nem regozijarmo-nos com o «fim da história», alcançado com a difusão universal da democracia de mercado que, por fim, teria renunciado a todas as ilusões perigosas e potencialmente totalitárias de poder refrear o «egoísmo natural» do homem.

Podemos então convir, sem por isso sermos «reaccionários», que certas características da nossa natureza biológica – a «primeira natureza» –, tal como as limitações que qualquer cultura põe às pulsões agressivas e libidinais, se encontram em qualquer lugar e em qualquer época, em qualquer cultura e sociedade. Deste modo, as estruturas do parentesco podem variar – em certas culturas, a autoridade masculina encarna-se no irmão da mãe, não no pai biológico (os etnólogos chamam a isto «avunculato»). No entanto, a angústia que deriva da separação da primeira figura materna, tal como qualquer forma de «castração», seja ela qual for – a interdição do desejo polimorfo –, exercida pelo meio social imediato, faz parte, até prova em contrário, de uma condição humana universal. Isto é ainda mais válido no tocante a factores como o nascimento prematuro do pequeno humano relativamente ao dos outros animais. As consequências de tais coisas parecem tão inevitáveis como universais, a exemplo da persistência da primeira figura portadora de interdito na

forma de um *superego* em que se incorporam a experiência individual e a estrutura social.

Poderíamos afrontar esta temática examinando as diferenças notáveis entre as vidas psíquicas nas diferentes culturas. Será universal o complexo de Édipo? Têm os Japoneses um inconsciente? Jacques Lacan duvidava disso. Saberão os Samoanos o que é a neurose resultante da repressão sexual? Na década de 1930, a antropóloga Margaret Mead declarou que não. Existirá a esquizofrenia em toda a parte como doença? A etnopsiquiatria e a etnopsicanálise desenvolvidas por Géza Róheim, Georges Devereux e outros autores puseram isso em causa, propondo abordagens úteis à nossa demonstração. Essas abordagens estudam a maneira como as culturas existentes no mundo tratam diferentemente as patologias psíquicas e dão exemplos da conduta a adoptar perante elas, tais como transformar o psicótico em xamã ou exorcizar os medos colectivos através de rituais apropriados. Esta corrente procedeu igualmente a investigações sobre a formação do «eu» nas culturas não ocidentais[128], que devem ser levadas em linha de conta para um exame mais amplo do «sujeito» -- sobretudo se quisermos demonstrar que este último é uma construção histórica[129].

---

[128] Ver, por exemplo, os livros dos psicanalistas suíços Paul Parin e Fritz Morgenthaler, em particular *Les Blancs pensent trop* [1963], Payot, Genebra, 1966.

[129] Neste contexto, devemos citar o importante livro de Rudolf Wolfgang Müller, *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt e Nova Iorque, Campus, 1977 [O Dinheiro e o Espírito. Contribuição para a História da Consciência de Identidade e a Racionalidade desde a Antiguidade], infelizmente não traduzido e que aliás não teve seguimento na obra do próprio autor. Nesta obra, Müller, retomando as ideias de Alfred Sohn-Rethel (ver a minha introdução em Alfred Sohn-Rethel, *La Pensée-marchandise*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2010), associa o surgimento da forma-sujeito ao surgimento da forma-dinheiro entre os Gregos.

Uma das primeiras tentativas empreendidas neste sentido foi a do antropólogo Pierre Clastres, que analisou como certas sociedades «primitivas» impedem a formação de um poder separado[130]. Segundo Clastres, o desejo de um indivíduo se tornar «chefe» pode existir em todas as sociedades, mas algumas, receando o estabelecimento de estruturas de poder duradouras, procuraram premunir-se contra isso e conseguiram-no por vezes. Entre os índios da América, as tribos amazónicas opuseram-se assim às sociedades andinas, que criaram vastos impérios e sociedades muito hierarquizadas. Uma das estratégias mais frequentes para canalizar a ambição de certos indivíduos consistiu em atribuir-lhes um «prestígio» sem poder efectivo, impossível de acumular e sempre revogável. Em algumas culturas ameríndias, aquele que dispunha de uma riqueza mais importante adquiria desse modo o direito... de a gastar, para oferecer grandes festas à comunidade e, portanto, para obter a gratidão dos outros[131].

Esta abordagem mereceria ser retomada em bases muito mais amplas. Como reagem as diferentes culturas a fenómenos que não decorrem da patologia individual relativamente à «normalidade» no grupo, mas que, embora apresentando as aparências da normalidade, são considerados indesejáveis? Retomando a tese de Lasch, se a angústia original da separação faz parte da história de cada indivíduo em qualquer contexto socio-histórico, e não pode ser relacionada com uma repressão proveniente do exterior (como acontece com a entronização do *superego* através

---

130 Em particular no livro *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974. [*A Sociedade Contra o Estado — Investigações de Antropologia Política*, trad. Manuel de Freitas, Antígona, 2018.]

131 Marshall Sahlins, *Âge de Pierre, âge d'abondance*, *op. cit.*, pp. 185 e sgs.

da ameaça de castração, segundo os freudomarxistas), e se, portanto, nenhuma reforma da educação, ou da cultura em geral, poderá alguma vez assegurar uma infância sem choques nem angústias, disso não decorre que esta angústia deva ter, em toda a parte, as mesmas respostas. No decurso da sua evolução, a humanidade elaborou modos de a afrontar muito diferentes, e as soluções não são todas equivalentes. Afrontar o trauma, reconhecer a separação e aceitar soluções substitutivas — os «objectos transicionais», do brinquedo e do objecto artesanal à arte, mas também à amizade e ao amor — não são a mesma coisa que negar a separação e ficarmos toda a vida agarrados a fantasmas que permitem manter as ilusões primitivas de omnipotência (incluindo o fantasma da união com o progenitor do sexo oposto e de ter um filho com ele, da negação da realidade da castração e da diferença dos sexos, etc.). O percurso do indivíduo, a este respeito, não depende apenas das circunstâncias individuais. O meio ambiente pode levá-lo numa direcção ou favorecer outra. Mas este meio ambiente não se reduz ao meio familiar — como pretende a psicanálise «clássica» —, nem apenas à classe social, como Fromm terá dito de início. Há também uma influência notável — ou mesmo determinante — daquilo a que aqui chamámos «princípio de síntese social» ou «*a priori* sociais».

Já evocámos o perigo de privilegiar as «soluções regressivas em detrimento das soluções evolucionistas», no respeitante ao problema da separação, de que fala Lasch ao referir-se a Janine Chasseguet-Smirgel. Vale a pena retomarmos esta ideia. Embora Lasch se mantenha afastado de qualquer discurso formulado em termos de crítica da economia política, mesmo quando examina o papel da «mercadoria» — que identifica com a sua forma «concreta»,

o objecto de consumo produzido à escala industrial —, ele compreende bem os efeitos psicológicos do consumo de mercadorias: «A completa dependência do consumidor diante desses sistemas intrincados e extremamente sofisticados de assistência, e, de modo geral, diante dos bens e serviços fornecidos externamente, recria alguns dos sentimentos infantis de desprotecção. Se a cultura burguesa do século XIX reforçava os padrões anais de comportamento – acumulação de dinheiro e de mantimentos, controlo das funções fisiológicas e do afecto —, a cultura de consumo de massa do século XX recria os padrões orais enraizados numa fase ainda mais anterior do desenvolvimento emocional, quando a criança era completamente dependente do seio materno. O consumidor percebe o mundo circundante como uma espécie de extensão do seio, alternadamente gratificadora ou frustrante.» Nem a realidade nem o *ego* se apresentam sólidos e duradouros. «Em parte porque a propaganda que cerca as mercadorias as apresenta tão sedutoramente como a satisfação dos desejos, em parte, também, porque a produção de mercadorias, pela sua própria natureza, substitui o mundo dos objectos duradouros por produtos destinados à imediata obsolescência, o consumidor enfrenta o mundo como um reflexo dos seus anseios e temores.»[132]

A produção e o consumo de mercadorias estandardizadas, subtraídas a qualquer controlo dos indivíduos, constituem assim o contrário destes «objectos transicionais» — os produtos de um trabalho «sensato», oriundo

[132] Christopher Lasch, *Le Moi assiégé*, *op. cit.*, pp. 28-29 [*O Mínimo Eu*, *op. cit.*, p. 25]. É notável que isto tenha sido escrito quinze a vinte anos antes de *The Corrosion of Character*, de Richard Sennett, e de *Liquid Modernity*, de Zygmunt Bauman.

do jogo — que representam para Lasch, como vimos, a única maneira possível de estabelecer uma relação «amigável» com o mundo e de reduzir o peso da «condição humana»[133]. Por mais imprecisa que possa ser a concepção que Lasch tem do capitalismo, e por mais discutíveis que sejam as suas referências positivas (trabalho, comunidade, família e até religião), ele desenvolve aqui um argumento muito forte: o capitalismo levou a uma verdadeira regressão antropológica. Destruiu os meios, modestos mas eficazes, com os quais a humanidade procurava, desde há muito, dominar as contradições da vida. O capitalismo destruiu-os com o único fim de vender mercadorias.

Para Lasch, o conflito entre pulsões e civilização não é pois redutível às circunstâncias históricas, está enraizado na própria estrutura das pulsões, como esta se manifesta já no recém-nascido. O que muda historicamente e pode constituir um objecto de crítica são as respostas — regressivas ou evolutivas — dadas pelas diferentes civilizações à angústia de origem. Lasch condena a sociedade mercantil — sem a nomear assim — porque ela impõe respostas particularmente regressivas a este problema. É pois aqui que a sua crítica da sociedade de consumo encontra por fim a de Marcuse, liberta de algumas ilusões. Em todo o caso, esta crítica continua a parecer particularmente apropriada à nossa época, caracterizada pela captação do desejo pela mercadoria.

Nesta perspectiva, podemos qualificar como uma regressão em grande escala a instalação de um mundo de mercadorias estandardizadas e de rápida usura com o qual o

[133] Poder-se-ia estabelecer um paralelo com a distinção que Ivan Illich criara, anos antes, entre «objectos conviviais» e «objectos industriais».

sujeito não pode estabelecer relações duradouras e pessoais. Já não há um meio ambiente em que o sujeito possa reconhecer-se e que ele possa reconhecer como resultado do seu encontro com o mundo («a forma de uma cidade muda mais depressa que o coração de qualquer mortal...»). Como dissemos, as tecnologias e as mercadorias favorecem uma relação mágica e omnipotente com o mundo e contribuem para reter o indivíduo num estádio precoce da sua evolução.

Um discurso similar aplica-se às experiências fusionais, que, por essência, não são narcísicas nem deixam de o ser. A busca das experiências fusionais, enquanto retorno à unidade primária, existe também em numerosos contextos não necessariamente narcísicos. A dança e a música, o álcool ou outras drogas, a busca mística ou a adoração de um ideal, o carnaval e a multidão, sem falar do amor, são, evidentemente, experiências universais. O que caracteriza a sociedade narcísica é a importância que nela assumem a busca de uma fusão momentânea e os seus traços específicos. Deste modo, a música clássica consiste numa alternância de momentos de separação — de tensão — e de harmonia e de união feliz. É por isso que Lasch pode dizer que a arte, enquanto objecto transicional, é susceptível de acalmar a angústia de separação que nos persegue durante toda a vida; a separação não é nela negada ou ocultada, é reconhecida, primeiro, para depois ser superada — em certos momentos. A experiência da música clássica é assim inteiramente diferente da de um concerto *rock*, de uma *rave party* ou de uma *love parade* acompanhada de música *techno*, que decorrem, mais propriamente, da relação que se possa ter com as drogas duras.

A educação do paladar das crianças pequenas é um outro exemplo de soluções «regressivas» ou «evolutivas» dadas

pelas diferentes culturas àquilo que constitui um ponto de partida do processo individual de humanização. Espontaneamente, as crianças pequenas só gostam do sabor açucarado; rejeitam a acidez e, ainda mais, o amargo, mas aceitam sem dificuldades, passado algum tempo, o sabor salgado. Se os adultos não as obrigarem a saborear alimentos amargos, elas nunca tomarão a iniciativa de o fazer; mas é perfeitamente possível deixá-las nesta condição inicial, sendo isso o que actualmente acontece com mais frequência. Uma vasta indústria multinacional, do *fast-food* aos produtores de bebidas açucaradas e de bolachas, mobiliza meios enormes para manter os «consumidores» neste estado de privação sensorial. Mas, para além do aspecto estritamente económico, isto faz parte de uma infantilização geral ligada ao narcisismo, de que falaremos no próximo capítulo. Aqui, como noutros aspectos, uma solução «evolutiva» deve admitir uma insuficiência inicial do ser humano e levá-lo a uma superação desta condição, ainda que tenha de afrontar algumas resistências. Se quisermos passar furtivamente ao lado destas encruzilhadas entre o «caminho largo do vício e a vereda estreita da virtude», arriscamo-nos a perder o acesso a porções inteiras da riqueza humana elaborada ao longo de numerosas gerações e, neste caso preciso, a não aceder à plenitude da experiência gustativa[134].

Como vemos, não se trata, de modo nenhum, de propor um retorno à natureza, como queria Rousseau, nem de fazer o elogio incondicional da infância, que durante tanto tempo esteve na moda. O ser humano não nasce perfeito

---

[134] Ter-se-á a humanidade, no seu conjunto, enfastiado dos seus esforços milenares para se tornar adulta e quererá ela por fim descontrair-se cedendo aos cantos de sereia do infantilismo?

para depois ser pervertido pela sociedade. As restrições que esta impõe ao indivíduo no decurso da sua evolução não são sempre simples emanações de um incontornável «princípio de realidade», contra as quais só poderiam respingar «utopistas», «imaturos», «fanáticos» ou «ideólogos abstractos». Uma boa parte destas restrições serve para fazer perdurar as sociedades fetichistas que as criaram. Não teria sentido nenhum opor-lhes uma «liberdade» inteiramente abstracta, sobretudo quando se trata da infância. O problema reside menos no facto de serem restrições enquanto tais do que no facto de estas restrições impedirem, para além do que é necessário, o acesso dos indivíduos à plenitude da vida como a evolução social e cultural a tornou possível. No entanto, as soluções dadas variam muito, ainda que todas as culturas que existem ou existiram nos pareçam, de uma ou de outra forma, mais repressivas do que o «necessário», por exemplo no respeitante ao estatuto das mulheres. Mas isto não significa que tais soluções se perdem numa noite obscura, nem que possamos identificar um «progresso» de que resultou um alargamento gradual das liberdades e que nos situaria hoje no cume da História — nem, ao invés, no epílogo de uma regressão contínua desde uma certa idade de ouro do passado.

Seria interessante estabelecer uma classificação das culturas e das sociedades humanas segundo as soluções que estas dão aos limites da condição humana, tais como a angústia de separação, os desejos incestuosos e as pulsões destrutivas. A sociedade mercantil figuraria talvez nessa classificação como a sociedade mais «regressiva», a que mais contribuiu para impedir a maturação dos indivíduos, a que renunciou a uma grande parte das conquistas das sociedades precedentes. Isso permitiria fundamentar a afirmação segundo a qual o capitalismo decorre de uma

«ruptura antropológica», de uma «regressão generalizada», de uma «descivilização», de uma «barbarização» ou de uma «antropogénese às avessas». Entre os elementos constitutivos da «condição humana» com os quais cada cultura tem de transigir, encontra-se, em primeiro lugar, aquilo a que podemos chamar «agressividade», «pulsão destrutiva» ou «pulsão de morte». A agressividade foi uma das questões principais do debate entre a esquerda e a direita sobre as liberdades possíveis e as obrigações necessárias. Neste campo, as frentes de batalha tendiam a ser particularmente claras. Para a direita, a tendência para a agressividade faz parte da natureza mais profunda e mais «animal» do homem, e justifica, por si só, a existência de instituições que têm por objecto canalizar e limitar o que jamais se pode suprimir. Para a esquerda, a agressividade é somente consequência de circunstâncias que, no plano individual e colectivo, produzem tensão e frustração — podendo existir, naturalmente, posições intermédias. A guerra, que, segundo Hobbes, Carl Schmitt ou Samuel Huntington, é uma invariante antropológica, explica-se para a esquerda pela avidez e rapacidade das classes dominantes. A abordagem que aqui propomos não procura saber, no entanto, se as sociedades «engendram» necessariamente a agressão e a destruição, mas como as «gerem». Vimos que a «ausência de mundo» que caracteriza o valor corresponde ao mundo vazio do narcísico; do mesmo modo, veremos que a expansão da «pulsão de morte» no mundo contemporâneo é igualmente uma consequência da forma-sujeito e, sobretudo, da sua implosão final.

O atomismo social, ou seja, a separação radical entre os membros da sociedade, causada pelo trabalho abstracto enquanto princípio de síntese social, dá lugar aos fantasmas

de fusão total que caracterizam o narcísico. Este isolamento é obviamente um produto da História, não é uma constante biológica. O que engendra as formas contemporâneas de decomposição individual e colectiva não é pois — como muitas vezes se pensa — uma falta de subjectividade, ou seja, um acesso insuficiente ao estatuto de sujeito, é antes um excesso da forma-sujeito. A constituição fetichista-narcísica é contraditória em si mesma e, por consequência, dinâmica; tende para uma saída catastrófica procurando aniquilar o que foi projectado de fora; com efeito, ela tem a animá-la uma «pulsão de morte». A razão moderna tem sempre o seu reverso oculto e «irracional»; como dissemos, Sade é a face oculta de Kant.

Há uma ligação entre dois processos que se desenrolam em paralelo: a dissolução do sujeito no narcisismo (e, ao mesmo tempo, a sua constituição através deste mesmo narcisismo), que desde o seu «nascimento» no século XVII constituía o núcleo do sujeito, e a diminuição do valor criado por causa da substituição do trabalho vivo pelas tecnologias. Estas duas trajectórias entraram na sua fase aguda há cerca de meio século. Há uma identidade do sujeito moderno e do valor ao nível mais profundo, o das *formas de base* que preordenam qualquer conteúdo concreto. Estes verdadeiros *a priori* compõem-se do mesmo vazio, da mesma indiferença ao mundo, da mesma auto-referencialidade: esta identidade desemboca finalmente na aniquilação do mundo e do eu. É a última palavra do sujeito e do valor. Os modos de vida pré-capitalistas estavam, sem dúvida, longe de ser perfeitos, mas, pelo menos, não eram portadores dessas características.

3
O PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO PERANTE O FETICHISMO

Embora correndo o risco de esquematismo, podemos distinguir duas fases na «história psíquica» do capitalismo dos últimos duzentos e cinquenta anos: uma primeira fase «edipiana» e uma segunda fase «narcísica». A fase «edipiana», marcada por estruturas autoritárias e por um *superego* muito visível e muito «masculino», foi uma continuação directa de certas estruturas pré-modernas. A fase «narcísica» teve início, de forma limitada, na década de 1920, embora se encontrem as suas premissas na cultura artística boémia, nomeadamente francesa, da segunda metade do século XIX, de que Baudelaire é o paradigma, e, antes disso, entre os românticos. Foi travada pela ascensão dos totalitarismos e começou a impor-se, mais amplamente após a Segunda Guerra Mundial, nos países ocidentais, dando em seguida um verdadeiro salto qualitativo depois de 1968. Como dissemos, esta vitória do narcisismo é o devir visível da essência oculta, do núcleo da sociedade mercantil, que remonta, pelo menos, à época de Descartes.

UMA PERDA DOS LIMITES?

Evidentemente, a «camada geológica» narcísica não se limitou a substituir ou afastar a camada edipiana, tanto mais que cada psique individual — Freud não se cansava de o repetir, recorrendo à imagem de Roma e dos seus

compósitos construtores –, tal como a mentalidade colectiva, é um *patchwork* de elementos que datam de diferentes épocas, encavalgados e sobrepostos, amalgamados e opostos nas mais variadas combinações. Seria de todo erróneo imaginar que a fase autoritária está simplesmente atrás de nós – quer seja para o lamentar, como faz o reaccionário, ou para com isso se congratular, como faz o progressista optimista. Todavia, o erro oposto é muito mais frequente, consistindo este em identificar o sistema capitalista com as estruturas edipianas, como se nada de essencial distinguisse a situação actual da do século XIX. No pensamento dito «pós-moderno», as formas narcísicas são mesmo muitas vezes assumidas erradamente como instâncias de libertação. Com efeito, se identificarmos o capitalismo com uma única das suas fases – a fase rígida, piramidal, abertamente autoritária –, arriscamo-nos a não compreender grande coisa no tocante à fase «líquida», como lhe chama Zygmunt Bauman em oposição à fase «sólida» precedente. A vida pós-moderna consiste em fazer da felicidade individual o objectivo da sociedade. Já não se pede ao indivíduo que se sacrifique pelos interesses do colectivo, sendo de facto a satisfação dos desejos, e não o cumprimento do dever, que se propõe como regra geral da vida. Disso decorrem relações mais distendidas e menos hierárquicas entre as classes sociais, entre os idosos e os jovens, os homens e as mulheres, os brancos e os não brancos: a mobilidade social, a possibilidade de cada qual «escolher» o seu destino independentemente das suas origens (sociais, geográficas, sexuais, etc.), em vez de um cenário pré-redigido e recebido à nascença; a liberdade sexual, alargada até mesmo às «minorias sexuais»; a educação respeitadora da personalidade das

crianças, tanto em família como na escola; a possibilidade de as mulheres fazerem as mesmas escolhas que os homens.

Os espíritos críticos retorquirão de imediato que isto «é apenas» uma «aparência», que não passa, no melhor dos casos, de algo parcialmente verdadeiro. É preciso continuar a lutar para se chegar a uma igualdade real e ao exercício de uma democracia verdadeiramente inscrita na vida quotidiana, porque estes avanços, na melhor das hipóteses, só parcialmente se concretizaram. Estão em permanência ameaçados de abolição; as forças reaccionárias estão sempre à espreita para anular estas conquistas e voltar à sociedade de outrora. É certo que não faltam exemplos que podem confirmar esta visão. Com efeito, a sociedade «líquida» é uma *tendência*, muito forte, mas que não ocupa a totalidade do campo social. É verdade que mesmo os reaccionários dos nossos dias são necessariamente pós-modernos e «líquidos», e que até os neofascistas já não marcham em passo de ganso. Mas tudo isto não basta para explicar por que razão a visão maniqueísta de uma luta entre progresso e reacção, trevas e Luzes, acaba por caucionar, sem sempre o desejar, as mais recentes formas de dominação, que são também as mais insidiosas, da sociedade capitalista.

Desde o fim da década de 1990, alguns autores — psicanalistas de profissão ou não — que se referem ao pensamento de Jacques Lacan levaram a cabo um estudo da forma-sujeito correspondente à realidade «líquida» através das categorias da psicanálise. A crítica que estes autores opõem ao «delírio ocidental» é uma das tentativas importantes de compreendermos as evoluções mais recentes da forma-sujeito, sobretudo na sua dimensão quotidiana[1].

---

[1] A sua abordagem apresenta algumas afinidades com a crítica elaborada na mesma altura por Jean-Claude Michéa, que já examinámos em «*Common*

O seu exame das formas de subjectividade que se instalaram com o neoliberalismo — estes autores falam, com efeito, de (neo)liberalismo, em vez de capitalismo, como veremos mais precisamente — baseia-se na constatação de uma *abolição de todos os limites*. Um dos primeiros livros desta tendência, publicado em 1997 por Jean-Pierre Lebrun[2], tinha aliás como título *Um Mundo sem Limite*. O psicanalista Charles Melman lembra no seu livro de entrevistas com Jean-Pierre Lebrun, *O Homem sem Gravidade*[3], que, durante dois séculos, Hilbert, Gödel, Marx e Freud se dedicaram a assinalar os *limites*. Mas que «o século que aí vem será o da sua retirada: fim dos impossíveis», e que os iniciadores desta reviravolta foram «Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze, que proclamaram o direito, já não à felicidade, mas ao prazer». O filósofo Dany-Robert Dufour anunciou que um dos dez mandamentos da economia psíquica na época do liberalismo triunfante proclama o seguinte: «Libertarás as tuas pulsões e irás em busca de um gozo sem limites! (Coisa que resulta na destruição de uma economia do desejo e na sua substituição por uma economia do gozo.)»[4]

Numa série de livros, publicados sucessivamente depois de 2000, Dufour examinou, com inegável talento,

---

decency ou corporatisme?», em *Crédit à mort*, Lignes, Paris, 2011. [*Sobre a Balsa da Medusa — Ensaios sobre a Decomposição do Capitalismo*, trad. José Alfaro, Antígona, Lisboa, 2012.]

2 Jean-Pierre Lebrun, *Un Monde sans limite, essai pour une clinique psychanalytique du social*, Érès, Toulouse, 1997. [*Um Mundo sem Limite — Ensaio para Uma Clínica Psicanalítica do Social*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2004.]

3 Charles Melman, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Denoël, Paris, 2002. [*O Homem sem Gravidade — Gozar a Qualquer Preço*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2003.]

4 Assim o resume o próprio Dufour numa entrevista publicada no sítio psychasoc.com (www.psychasoc.com/layout/set/googlesitemap/Kiosque/Le-Divin-Marche).

as origens, a história e o presente da economia psíquica do mercado ilimitado. Declara concordar com Melman e Lebrun ao afirmar que a passagem da economia do desejo para a economia do gozo é um eco «na economia psíquica das modificações surgidas na economia mercantil com a extensão do liberalismo»[5]. Estes autores constatam assim que o inconsciente se modificou muito desde a época de Freud e que as suas formas actuais – por eles consideradas muito negativas – são uma consequência das mudanças ocorridas nas outras esferas, nomeadamente a passagem para a economia liberal[6]. Dufour traça as numerosas etapas da instalação do espírito liberal, concedendo um «lugar de honra» a Bernard Mandeville e à sua *Fábula das Abelhas* (1714). Segundo este autor, o liberalismo consiste na abolição de tudo o que limita, a partir da infância, as pulsões e paixões espontâneas do ser humano; apresenta-se como uma libertação do indivíduo e, deste ponto de vista, parece ter ganhado por completo a partida nas últimas décadas. Na realidade, esta libertação, segundo Dufour, tinha um outro objectivo: transformar os sujeitos autónomos em consumidores dóceis, em rebanho de «ego-gregários»[7], fáceis

5 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris, 2007, p. 304. [O *Divino Mercado – A Revolução Cultural Liberal*, trad. Procópio Abreu, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2008, p. 258.]

6 Os três autores que aqui examinamos – Dufour, Lebrun e Melman – não são concordantes em tudo; além disso, os dois últimos especializam-se mais no campo clínico. Todavia, pelas necessidades do nosso propósito, levamos em conta o que estes autores têm em comum, sendo por isso que lhes chamamos simplesmente «neolacanianos», sem querer com isso definir uma escola ou qualquer coisa do género.

7 De preferência a falar de «narcisismo» ou de «individualismo», Dufour prefere os termos «egoísmo» e, sobretudo, «egoísmo gregário». Censura Christopher Lasch por este esquecer que a sociedade actual tem *falta* de narcisismo primário, de amor-próprio. Ver Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 24. [O *Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 24.]

de governar e prontos a engolir tudo o que a indústria lhes propõe. A «autonomia» do sujeito anterior teria sido fruto de uma interiorização da necessidade de este se remeter para um grande «Outro», necessidade que remontaria, em última análise, à *neotenia*[8]: «O homem é um animal que chega inacabado ao mundo, não finalizado e, portanto, privado de objectos que nos outros animais são prescritos pelo código genético. A natureza, sem dúvida, flui no homem e leva-o com muito vigor rumo... a algo que ele desconhece.»[9] É por isso que o homem teria, por essência, necessidade de um grande Sujeito, ainda que as suas figuras possam mudar historicamente: totem, *Physis*, deus, rei, povo, raça, nação, proletariado... Se um ídolo deixar de servir, mata-se e cria-se outro, mesmo quando a pessoa se considera ateia[10]. Na antiga ordem patriarcal e religiosa, este Outro que permite aceder ao estatuto de sujeito era uma figura exterior; mais tarde, Kant e Freud transferiram o «pai», e a autoridade em geral, durante muito tempo sinónimos de submissão, para o interior do indivíduo, criando assim um «sujeito forte». Segundo Kant, é a figura do soberano que «permite submeter o homem às leis da humanidade (que o homem não traz em si, mas que ele

---

8 É bastante curioso que o conceito de neotenia já tenha sido utilizado em 1963 pelo sociólogo Georges Lapassade, no seu livro *L'Entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Minuit, Paris, 1963 [*A Entrada na Vida*, trad. Agostinho Trindade de Sousa, Edições 70, Lisboa, 1975], com um propósito diametralmente oposto ao de Dufour. Ao passo que para este último a neotenia explica a necessidade de o pequeno ser humano ser guiado e «completado» por um adulto durante muito tempo, Lapassade via nisso a justificação de uma revolta juvenil permanente contra os perigos da esclerose social.

9 Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne: travail, loisir, amour*, Les Liens qui libèrent, Paris, 2014, p. 169.

10 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 99. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 84.]

deve elaborar)»[11], com a condição de o soberano acabar por permitir que o sujeito prescinda dele[12].

O transcendentalismo de Kant e a psicanálise freudiana seriam, portanto, os grandes adversários do liberalismo. Na verdade, a psicanálise concorda com o liberalismo na afirmação de que a pulsão é por natureza egoísta e visa apenas a sua própria satisfação; mas Freud sabia também que «sobre essa pulsão libertada é preciso operar uma subtracção do gozo, e isto desde a formação do indivíduo, caso contrário, é tarde demais» — convicção que nele seria proveniente da sua formação kantiana[13]. Dufour lembra que, segundo Freud, o imperativo categórico de Kant era o herdeiro directo do complexo de Édipo, acrescentando assim à moral kantiana o dispositivo inconsciente que conduz o sujeito à consciência. Com efeito, para poder funcionar, a ficção paterna — de que há numerosas variantes na História — deve permanecer inconsciente e não ser reconhecida como ficção[14]. De contrário, nenhuma coesão social será possível.

Através da educação e da auto-educação o homem torna-se senhor de si mesmo. Aprende, com efeito, a dominar as suas paixões e a aceitar os limites — os primeiros dos quais são sempre a renúncia à mãe e a aceitação da diferença dos sexos e das idades, bem como da proibição do incesto que daí resulta. Toda a cultura humana se alicerça nesta aceitação. O liberalismo de mercado fez estilhaçar estas construções seculares ou milenares com o único fim de vender mais mercadorias: o *desejo* — que amiúde

---

[11] *Ibid.*, p. 100. [*Ibid.*, p. 84.]
[12] *Ibid.*, p. 188. [*Ibid.*, p. 158.]
[13] *Ibid.*, p. 309. [*Ibid.*, p. 262.]
[14] *Ibid.*, p. 318. [*Ibid.*, p. 270.]

se contenta com um substituto (a neurose é um, a sublimação é outro) ou com uma representação geral, com uma metáfora – é substituído pela *fruição directa*. Deste modo, é hoje proclamado um direito universal e ilimitado à fruição, que se manifesta no consumo frenético de mercadorias e na perda completa de autonomia relativamente às próprias pulsões. Dufour constata que «a exploração desmedida da pulsão, nomeadamente com fins mercantis, destrói o sujeito que lhe está na origem», notando que entre as consequências mais visíveis do liberalismo se encontra a difusão maciça de pornografia[15]. Isto constitui a condição ideal para uma nova forma de tirania. A abolição da figura do soberano e da própria ideia de educação, combinada com a rejeição de qualquer regra em nome da liberdade, foi ardentemente defendida por Michel Foucault, Roland Barthes, Gilles Deleuze e Pierre Bourdieu: «A asneira dos filósofos pós-modernos [...] foi acreditar que o pequeno sujeito podia perfeitamente ter escapado sozinho, se, no entanto, as instituições e os grandes Significantes despóticos não tivessem tentado aliená-lo.»[16] O verdadeiro objectivo da escola deveria consistir, segundo Dufour, em permitir que os jovens controlem as suas paixões (no sentido etimológico da palavra). Na Antiguidade, a música, a dança, a poesia e a gramática ensinavam o autodomínio da pessoa e a harmonia, para transformar em expressão a paixão (na qual o sujeito se mantém «passivo») e o grito, transformando assim a desmesura em mesura[17].

[15] *Le Divin Marché*, a começar pelo seu próprio título, é um paralelismo entre o que diz o «divino marquês», Sade, e a lógica capitalista que faz eco das considerações que desenvolvemos no primeiro capítulo.

[16] Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 187. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 157.]

[17] *Ibid.*, p. 191. [*Ibid.*, p. 160.]

Dufour adere inteiramente à tese — que é também a nossa — segundo a qual é apenas aparente o abandono do imaginário religioso operado pela modernidade, porque a esse abandono sucedeu o surgimento de uma nova divindade: o Mercado[18]. No entanto, o Mercado nunca poderá verdadeiramente substituir a religião; ele só funciona no presente e «não fornece na ficção aquilo que falta no real dos homens». Deixa os «pequenos sujeitos» desenrascarem--se com a sua «necessidade de origem». O Mercado «já não vem completar a natureza no que esta não realizou», ao passo que a neurose clássica «implica a estrutura de alienação ao Outro figurando a origem»[19]. Para verdadeiramente sair da religião, seria preciso sair do «liberalismo total», que crê num espírito oculto velando pela harmonização espontânea dos interesses e vícios privados, e «reinjectar uma dose de regulação em todas as economias humanas»[20]. Em páginas bastante instrutivas, Dufour lembra que Adam Smith era também teólogo e que ele pretendia estabelecer o mercado livre e a «mão invisível» como uma nova forma de providência. Para Adam Smith, que foi buscar a Mandeville o essencial da sua argumentação — sem os aspectos mais provocadores deste último —, era possível que o indivíduo se subtraísse a qualquer moral[21]. Kant e Smith propunham que se aplicasse a lição de Newton na vida social[22], tendo o «interesse egoísta» desempenhado na obra de Smith o mesmo papel que a «atracção» na

[18] Não estamos a sair da religião e da transcendência, mas sim do transcendental de Kant e de Freud, ou seja, da razão e das Luzes (*ibid.*, p. 118). [*Ibid.*, p. 99.]
[19] *Ibid.*, p. 191. [*Ibid.*, p. 160.]
[20] *Ibid.*, p. 337. [*Ibid.*, p. 285.]
[21] *Ibid.*, p. 103. [*Ibid.*, p. 86.]
[22] *Ibid.*, p. 134. [*Ibid.*, p. 113.]

teologia científica de Newton. Para Smith, contudo, era preciso *desregular* o mais possível para que o desígnio divino se realizasse, ao passo que para Kant era preciso *regular*. Toda a modernidade consistia num equilíbrio entre estas duas tendências, mas a desregulação moral, politica e económica passou a invadir todas as esferas da vida. Não se trata apenas da «desregulação económica»: Dufour vê em Foucault um profeta da desregulação devido ao seu elogio da loucura, coisa que explicaria por que motivo este último é também apreciado pela direita[23]. Do mesmo modo, o sujeito «esquizo» de Deleuze é o sujeito ideal do mercado, tal como o *hacker* ou o *raider* (predador de empresas)[24]. Destituindo os «significantes despóticos» de que fala Deleuze, foi afinal o mercado que se impôs como soberano. Segundo Dufour, Deleuze vai mesmo para além do liberalismo; como para o autor do *Anti-Édipo* qualquer identidade é paranóica, é preciso inventar novidades de forma incessante. O que, como observa Dufour, corresponde perfeitamente ao novo espírito do capitalismo, que não gosta dos sujeitos senhores de si mesmos[25]. Deleuze queria ir mais depressa que o próprio capitalismo, introduzindo a linguagem da economia na análise dos processos simbólicos[26]. O seu elogio do «nomadismo» e da «máquina» foi plenamente recuperado pelas mais recentes estratégias do *marketing*[27].

---

23 *Ibid.*, p. 127. [*Ibid.*, p. 107.] Dufour cita François Ewald e Blandine Kriegel como intérpretes «de direita» de Foucault.

24 *Ibid.*, p. 109. [*Ibid.*, p. 91.]

25 *Ibid.*, pp. 171-172. [*Ibid.*, pp. 143-144.]

26 *Ibid.*, p. 175. [*Ibid.*, p. 146.]

27 Di-lo até mesmo Slavoj Žižek, em geral admirador de Deleuze: «Imitação impessoal dos afectos, [...] comunicação das intensidades afectivas aquém do nível de sentido, [...] explosão dos limites da subjectividade autolimitada e junção directa do homem à máquina, [...] necessidade de

Apesar das intenções alardeadas por estes autores, há de facto, segundo Dufour, o risco de aumentar a barbárie capitalista devido ao «desabamento pós-moderno das duas referências simbólicas fundadoras, pelas quais se regulava a nodulação edipiana, identificada por Freud, presente no cerne do processo civilizacional»[28]. Podemos constatá-lo, prossegue Dufour, no aumento do incesto e da violação de crianças, que exprime a negação da diferença geracional. Antes, havia desejos interditos – classicamente, o desejo pela mãe – aos quais, por conseguinte, se impunha renunciar. Não éramos incitados por uma certa psicanálise – de tipo deleuziano, diz Dufour – a encarar a realização de tais desejos e a querer escapar ao nó edipiano – por exemplo, mudando de sexo *realmente*[29]. Isso, todavia, ainda não permite fazer filhos. Foi pois criado um *mercado de crianças*, permitindo este que o capitalismo, mais uma vez, levasse a melhor.

Para Charles Melman, também, o inconsciente do «homem liberal» é diferente do de Freud. O «liberalismo psíquico» faz reluzir a possibilidade de as pessoas terem

---

nos reinventarmos em permanência, de nos abrirmos a uma multitude de desejos que nos empurram até aos nossos limites. *Com efeito, vários elementos justificam que se qualifique Deleuze como ideólogo do novo capitalismo.*» (*Organes sans corps. Deleuze et conséquences*, Éditions Amsterdam, Paris, 2008, p. 219; citado por Maxime Ouellet, «Les "anneaux du serpent" du libéralisme culturel: pour en finir avec la bonne conscience», p. 10. Pode consultar-se em www.palim-psao.fr.) [*Órgãos sem Corpos: Deleuze e Consequências*, trad. Manuela Assad Gómez, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2008, p. 256.]

28 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 85. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, pp. 71-72.]

29 Melman, por seu lado, observa que o direito – que se propõe «seguir a evolução dos costumes» – recusa agora reconhecer a diferença sexual e quer impor em toda a parte uma igualdade perfeita. Deste modo, a sociedade prolonga a negação infantil da diferença sexual. (*L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 202.)

vidas múltiplas, de usufruírem prazeres plurais, de explorarem todas as situações — mesmo no tocante a identidades sexuais. Isso comporta, «por vezes, evidentemente, efeitos de desrealização. Não é a poligamia, é a polissubjectividade», na qual o sujeito procura ter, simultânea ou sucessivamente, «vários percursos totalmente diferentes do ponto de vista subjectivo»[30]. A nova economia psíquica não nos torna adultos emancipando-nos do pai, torna-nos bebés, inteiramente dependentes da satisfação. A nova economia psíquica é a ideologia do mercado. É «anónima, não tem nenhum responsável e é isso que se revela desconcertante»[31]. O discurso de Melman apresenta-se como uma crítica radical da mercantilização: «O processo não depende de ninguém, ou seja, de nenhuma ideologia. Depende unicamente dos povos cuja expansão económica, acelerada, magnífica, mundializada, precisa, para se alimentar, de ver quebrar as timidezes, os pudores, as barreiras morais, os interditos. E isso para criar populações de consumidores, ávidas de um prazer perfeito, sem limites e viciantes. Encontramo-nos doravante em estado de dependência perante os objectos.»[32]

Tal como Dufour, Melman constata uma dessimbolização geral; já não se trata, como anteriormente, de uma «abordagem organizada pela representação, mas sim de ir ao próprio objecto»[33] — a expectativa consiste em satisfações de objecto, não em representações[34]. O que liga entre si a nova economia psíquica e a economia pura e simples é «tratar-se aqui, por assim dizer, de uma nova relação

---

30 *Ibid.*, p. 127.
31 *Ibid.*, p. 224.
32 *Ibid.*, pp. 69-70.
33 *Ibid.*, p. 24.
34 *Ibid.*, p. 34.

com o objecto, da qual decorre que este vale, não pelo que representa, por aquilo de que é representante, mas pelo que é»[35]. As publicidades que tornam explícitos os fantasmas impedem que se fantasie, e a literatura que renuncia à metáfora a favor de uma linguagem supostamente directa impede que se imagine. Até mesmo o poder político se afunda na barbárie quando deixa de ser simbólico e «procura apenas defender e proteger a sua existência enquanto poder»[36].

EVOCAR A AUTORIDADE PARA ESCAPAR AO MERCADO?

Estas análises parecem dar-nos conta de alguns aspectos da subjectividade contemporânea que poucas pessoas querem ver, nomeadamente no tocante àquilo que não entra no esquema estabelecido do progresso e da reacção. Exprime-se nelas uma resoluta oposição à *French Theory* e ao panteão onde agora estão instalados os eternos Foucault, Deleuze, Althusser, Barthes, etc., que passam amiúde por serem o *nec plus ultra* da contestação intelectual. É evidente que Dufour, Melman e Lebrun não se mostram complacentes perante um público desejoso de ver reconhecidas certas atitudes — por exemplo, o fascínio por formas não ortodoxas de sexualidade e de filiação — como novas fronteiras de uma civilização emancipada em vias de realização.

35 *Ibid.*, p. 68. É, por conseguinte, uma crítica invertida relativamente à crítica do espectáculo, segundo a qual a representação substituiu a realidade.
36 *Ibid.*, p. 80.

Mas surgem rapidamente alguns limites do seu discurso. Em primeiro lugar, como entre quase todos os autores contemporâneos, a sua crítica do «capitalismo» limita-se unicamente à do neoliberalismo, mesmo quando lhe chamam «hipercapitalismo» ou «capitalismo pós-moderno». De forma implícita ou explícita, as «derivas» de um capitalismo «malsão» que se teria instalado depois de 1970 são opostas ao capitalismo mais «sólido» do passado. Deste modo, Dufour lamenta a passagem do «capitalismo dos empreendedores» ao dos accionistas, e, portanto, a financiarização da economia[37]. Julga ver nisso a «tirania sem tiranos» de que falava Hannah Arendt[38], como se uma tal tirania não tivesse existido antes. Na sua crítica das grandes instituições financeiras internacionais, como o FMI, ou nas suas ilusões a respeito da democracia, dos cidadãos ou da economia «participativa»[39] – quer seja na fábrica ou através das redes[40] –, ou ainda nas suas declarações sobre uma «melhor repartição do trabalho»[41], Dufour mostra-se muito pouco original.

A nostalgia do capitalismo pretensamente «são» da ordem keynesiana-fordista está hoje muito espalhada, sobretudo em França. Entre os neolacanianos tem a acompanhá-la a nostalgia do «sujeito forte» e das «realidades sólidas», tais como o trabalho, a escola «republicana» e a família. A nova economia psíquica surge assim como uma espécie de simetria psíquica da financiarização[42]. Em contrapartida, não

---

[37] *Ibid.*, p. 146.

[38] *Ibid.*, p. 254.

[39] Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 160.

[40] *Ibid.*, p. 228.

[41] *Ibid.*, p. 312.

[42] Lebrun considera que «é aqui precisamente que *a subjectividade da nossa época* prende aquilo que Freud chamava pré-edipiano – agora alargado aos dois sexos – ao neoliberalismo», antes mesmo de falar da «subjecti-

se estabelece aqui nenhum elo com as estruturas fundamentais do capitalismo (o valor e o trabalho abstracto). Deplora-se o *declínio* do sujeito, em vez de se fazer a crítica disso. Kant é apresentado como a figura que opôs a «dignidade» ao «preço» das coisas e que, por isso, deu ao indivíduo a força de resistir à sedução permanente exercida pelo consumo. Foi omitido o seu papel de chantre do espírito abstracto e puramente formal que caracteriza a sociedade mercantil. A interiorização das normas sociais, em que Dufour vê o grande mérito de Kant, tem um reverso que ele negligencia por completo: essas normas não são neutras, não representam «a cultura» enquanto tal, perante a qual só existiria a barbárie. Bem pelo contrário, estas normas específicas defendidas por Kant são elas próprias, como vimos, veículos possíveis da barbárie, sobretudo na sua promoção de «leis» sem conteúdo a que deveríamos obedecer sem questionar.

Uma grande parte dos fenómenos sociais e psicológicos descritos por Dufour, Melman, Lebrun e outros autores já existia muito antes da era neoliberal, apesar de esta os ter exacerbado. A fractura civilizacional não se situa num passado recente, entre o capitalismo sólido e a sua triste degeneração – coisa que faria cair o capitalismo clássico, e todas as suas categorias de base, do lado da «civilização». Essa fractura ocorreu uns séculos antes. O «hipercapitalismo» contemporâneo, assente na finança e na mercantilização extrema de todos os aspectos da vida, limitou-se a desenvolver por completo e até ao extremo o que os seus estádios anteriores já continham. A lógica capitalista foi sempre incompatível com a dimensão humana.

vidade neoliberal, a que interioriza psiquicamente o modelo do mercado» (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, pp. 16-17).

A nostalgia do sujeito perdido tem pelo menos duas consequências problemáticas; por um lado, uma apreciação positiva das formas históricas deste sujeito perdido, como a religião e o patriarcado. Apesar das asserções contrárias, estes autores são tentados a fazer o elogio da autoridade, dos estádios anteriores do capitalismo e das estruturas edipianas. Lebrun vê-se assim obrigado a perguntar a Melman, no seu livro de entrevistas: «À crítica feita aos psicanalistas, e sobretudo à obra de Lacan, segundo a qual, a pretexto de apelar às leis da linguagem ou à ordem simbólica, se trataria de preconizar um regresso ao patriarcado, como responde você?»[43] Melman nega sentir qualquer nostalgia da antiga ordem patriarcal e religiosa: «A única forma de se ser humano é ter em conta o determinismo que as leis da linguagem nos impõem. De maneira nenhuma para as celebrar, as venerar, ou para enveredarmos pelo cepticismo ou pela resignação», mas para ver o que é possível fazer com elas depois de as termos identificado[44]. Apesar da sua afirmação de não querer voltar atrás, Melman considera a religião um mal menor, perguntando a si mesmo se será possível, «para muitos, continuar a respeitar a dívida que permite a subjectivação, as consequências desta relação com o Outro, sem acreditar num céu habitado».[45] O «céu vazio» seria mesmo a causa da fraqueza dos indivíduos perante as sereias do consumo – do «objecto», como lhe chama Melman. O próprio Lebrun lembra, no prefácio à reedição de 2011 do seu livro *Um Mundo sem Limite*, que convém distinguir melhor do que ele fizera quinze anos antes o «declínio da função paterna»

---

[43] Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 92.
[44] *Ibid.*, p. 135.
[45] *Ibid.*, p. 80.

e o «declínio da função patriarcal»[46]. Dufour põe a mesma questão: «Como libertarmo-nos da ideologia patriarcal sem ao mesmo tempo renunciarmos à função paterna?»[47] E responde-lhe sugerindo que se revalorize o sujeito kantiano-freudiano. A resistência do neurótico – incluindo a depressão –, a recusa de renunciar aos seus sintomas, são as melhores resistências ao liberalismo. Os neuróticos levam o sujeito a procurar satisfações diferentes das satisfações pulsionais e, por isso, a enveredar pelo caminho da «civilização» relativamente aos seus desejos insatisfeitos, interditados pelo «nome do pai» – tratando-se pois, para o sujeito, de um trabalho de sublimação. É uma conclusão próxima da de Lasch.

A inquietação destes autores perante a perda da autoridade – ainda que se pretendam refractários a qualquer autoritarismo[48] – leva-os a visões muito unilaterais sobre as liberdades contemporâneas. Assumem também como adquiridas as aparências de liberdade. Hoje em dia, diz Melman, «cada qual pode publicamente saciar todas as suas paixões e, além disso, exigir que sejam socialmente reconhecidas, aceites, ou mesmo legalizadas, inclusive as mudanças de sexo»[49]. «Já não se pode negar a ninguém a legitimidade da sua satisfação, nem ao transexual nem à mulher idosa que quer ter um filho.»[50] Melman esquece assim que isso só se aplica – na melhor das hipóteses

[46] Jean-Pierre Lebrun, *Un Monde sans limite*, *op. cit.*, p. 11.
[47] Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 325. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 275.]
[48] Melman sustenta que o direito de cada qual à plena satisfação dos seus desejos não torna o sujeito mais forte, mas mais fraco, ao privá-lo de qualquer posição «de onde podia fazer oposição» (Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 47).
[49] *Ibid.*, p. 35.
[50] *Ibid.*, p. 141.

— na esfera familiar e sexual. E que, por exemplo, não é de modo algum levada em conta socialmente a exigência de alguém viver sem qualquer receio permanente pela sua sobrevivência material, ou de ter papéis quando nasceu fora das fronteiras do país onde reside. A crítica formulada a respeito de qualquer desejo poder hoje pretender publicamente ser satisfeito não faz uma distinção entre reivindicações justificadas — por pertencerem à ordem daquilo que a sociedade fez e que, por isso, pode desfazer — e reivindicações discutíveis — por tocarem numa esfera a que pode chamar-se «natural». Esta crítica mostra-se cega perante o facto de que a certo respeito há mais limites do que nunca, mais muros, mais barreiras electrónicas, mais interditos, mais «medidas de segurança», mais estados de emergência.

Por outro lado, a nostalgia de um sujeito perdido, e que terá sido perdido muito recentemente, gera uma incoerência curiosa: ao mesmo tempo que insistem, amiúde com toda a razão, na «revolução antropológica em curso»[51], Dufour e Melman explicam este acontecimento de grande alcance com factores meramente contingentes[52]. Se é verdade que a nossa forma de inconsciente remonta ao surgimento da neotenia ou, pelo menos, à Antiguidade romana, como pensa Melman; se, por conseguinte, ela é

[51] Segundo Melman, é preciso «pensar uma mudança de grande amplitude com incalculáveis consequências antropológicas», que mostra a ligação entre uma economia liberal desenfreada e uma subjectividade que se julga liberta de qualquer dívida para com as gerações anteriores — ou seja, «"produzindo" um sujeito que julga poder fazer tábua rasa do seu passado». Cita a seguir Marcel Gauchet, que em 1998 dizia, no seu livro *La Religion dans la démocratie*: «Estamos a assistir a uma verdadeira interiorização do modelo de mercado — um acontecimento de incalculáveis consequências antropológicas que ainda mal começámos a pressentir.» (Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 13.)

[52] Já tivemos de fazer a mesma censura a Christopher Lasch.

multimilenar, é curioso que uma ruptura de tamanha importância possa ser consequência da financiarização recente ou das perturbações ocorridas nas últimas décadas nos sistemas de educação. Lebrun, por seu lado, atribui a nova economia psíquica à «conjunção do desenvolvimento das tecnociências, da evolução da democracia e do impulso do liberalismo económico»[53], o qual terá começado, segundo ele, com a queda do Muro de Berlim.

Embora a palavra «economia» surja com bastante frequência entre os neolacanianos – principalmente na expressão «economia psíquica» ou «nova economia psíquica» –, isso acontece, como também em Freud, de forma amplamente metafórica. Na sua perspectiva, a economia em sentido restrito dissolve-se numa «economia simbólica» de contornos muito vagos e que mais propriamente se ancoraria numa ontologia da linguagem. No fim de contas, o verdadeiro motor das mudanças residiria sempre nas estruturas familiares (que continuam a estar, obviamente, no centro da visão psicanalítica do mundo). Limitar é a função do pai, e aquilo que os neolacanianos consideram um «regresso contemporâneo ao matriarcado»[54] – por exemplo, na família monoparental – constitui, a seu ver, uma exortação a permanecer no «ilimitado» do regime materno inicial[55]. A perda dos limites seria pois devida, de certa maneira, ao papel preponderante das mães na sociedade contemporânea e à pretensão à igualdade dos sexos...

---

[53] Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 10 (introdução de Jean-Pierre Lebrun).

[54] Que o matriarcado tenha ou não existido historicamente não é uma questão por eles discutida. Mais propriamente, falam de um matriarcado ligado à infância inicial.

[55] Ver também Michael Schneider, *Big Mother*. Odile Jacob, Paris, 2003.

No entanto, o consumo desenfreado desempenharia igualmente um papel nesta perda dos limites: «Já não há um piloto no avião em que todos embarcámos; em seu lugar, no assento — será isto tranquilizador? —, o objecto. Depois do Deus de figura animal e posteriormente humana, foi o objecto que lhe sucedeu; na nossa actual terceira fase, é ele que está investido da autoridade.»[56] Este objecto promete um prazer ilimitado, um «gozo suplementar», «sendo a droga o caso mais notável», acrescenta Melman. Poderíamos pensar que se trata aqui do «sujeito automático», mas este «objecto», na realidade, não passa da simples mercadoria de consumo cobiçada pelos sujeitos. O seu papel de portador de um valor produzido pelo trabalho abstracto mantém-se completamente fora destas considerações. Dufour inscreve-se também na linhagem dos críticos da «proletarização do consumidor», que abarcaria, segundo ele, Guy Debord, Jean Baudrillard, Christopher Lasch, George Ritzer e Bernard Stiegler. Não é pois surpreendente que alardeie uma nostalgia do «verdadeiro trabalho» (artesanal, controlado pelo operário, cheio de sentido) e da «verdadeira moeda», não assente na especulação.

Conceber a existência de diversas «economias humanas»[57] permite a Dufour reconhecer que as mudanças que nelas se sucedem contribuem para uma redefinição do inconsciente[58]. Por consequência, censura os psicanalistas

---

[56] Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 265.

[57] Dany-Robert Dufour cita seis: «a economia mercantil, a economia política, a economia do vivo, a economia simbólica, a economia semiótica e a economia psíquica» (Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 299). [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, pp. 253-254.]

[58] Encontra assim um dos conceitos-chave de Marcuse (mas sem o citar), bem como a ideia de distinguir entre uma parte de repressão inevitável (para manter a cultura) e uma parte de super-repressão evitável (por servir apenas à manutenção de uma forma específica de dominação social).

por acreditarem excessivamente na «extraterritorialidade» do inconsciente e esquecerem que este se encontra submetido às variações históricas. Podemos todavia perguntar-nos se as recentes mudanças na economia psíquica mostram um afastamento perigoso relativamente à «essência» do homem descrita por Freud e – segundo estes autores – por Lacan, ou se, pelo contrário, tais mudanças demonstram que as concepções da psicanálise clássica se referiam apenas a uma breve fase da história psíquica do homem. Para os lacanianos, há uma lei eterna, a da linguagem. Porém, admite Melman, esta lei evolui e não assume necessariamente a forma do complexo de Édipo. O inconsciente «clássico», em que o pai interdita o desejo e, deste modo, leva a que o desejo seja introduzido, não passaria assim de *uma* das formas possíveis desta interdição, desta «queda» que o «funcionamento próprio da corrente da linguagem inclui» e que, por isso, é o destino de qualquer «ser falante»[59]. Formas diferentes de inconsciente existiram no passado ou noutras culturas, e existirão outras no futuro.

O discurso de Dufour, que é também o discurso de uma grande parte da psicanálise, baseia-se num pressuposto central: as imperfeições do ser humano não resultam apenas de uma ordem social defeituosa, resultam sobretudo do carácter naturalmente ilimitado das suas pulsões e paixões, designadamente nos domínios da libido e da agressividade. Thomas Hobbes é verdadeiramente o pai da ideologia burguesa, inclusive na sua afirmação de que os desejos são por natureza infinitos[60]. A necessidade de

---

59 Charles Melman, *L'Homme sans gravité*, *op. cit.*, p. 167.

60 «A felicidade é uma contínua marcha em frente do desejo, de um objecto para o outro; a apreensão do primeiro não é mais que o caminho que

educar os «pequenos sujeitos» – os indivíduos reais, na terminologia de Dufour – é obviamente uma consequência disso. Hobbes atribui um lugar importante à «pleonexia»[61], ou seja, à avidez, à insaciabilidade, ao desejo de ter sempre mais e, sobretudo, de ter mais do que os outros. Mas será ela «natural», de tal modo que a cultura deva servir de barreira necessária à avidez do homem? É uma grandíssima questão que atravessa também o nosso livro. Sem que postulemos uma «inocência originária» do homem, podemos sugerir, mesmo assim, que a força muito grande das pulsões – que nos parece uma evidência – talvez seja ela própria uma condição especificamente moderna. A observação de algumas sociedades «primárias» sugere antes que a busca de riqueza material e de satisfação sexual é nelas muito menos compulsiva do que nas sociedades mais «evoluídas». Na sua *Política*, Aristóteles dizia do homem que, «sem a virtude, é o ser mais perverso e mais feroz, porque só sente os arrebatamentos brutais do amor e do desejo»[62]. A concepção ocidental do homem assenta amplamente nesta assunção – mas poderia também ser interpretada como uma característica distintiva do Ocidente, que explicaria a sua enorme agressividade e o seu desejo de conquista.

---

leva ao segundo. [...] Coloco assim em primeiro lugar, como inclinação geral de toda a humanidade, o desejo perpétuo e sem tréguas de adquirir poder e mais poder, desejo que só cessa com a morte.» (Hobbes, *Léviathan*, Sirey, Paris, 1971, pp. 95-96, citado em Alain Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2000), La Découverte, Paris, 2007, p. 259.) [*Antropologia do Dom – O Terceiro Paradigma*, trad. Ephraim Ferreira Alves, Vozes, Petrópolis, 2002.]

61 Que dá também o título a um livro recente de Dany-Robert Dufour (*Pléonexie*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2015).

62 Aristóteles, *Politique*, I, 2, 1253a31-39. [*A Política*, trad. Manuel Frazão, Presença, Lisboa, 1965, p. 34.]

O recurso à categoria psicológica e ética da «avidez» apresenta também um outro limite: quando Dufour escreve, por exemplo, que «o aumento indefinido da riqueza [é] o único verdadeiro desígnio do capitalismo»[63], não distingue entre riqueza abstracta e riqueza concreta[64]. Como dissemos, na sociedade mercantil a riqueza concreta é de todo secundária relativamente à quantidade de tempo abstracto que representa. A bulimia do sujeito capitalista não deriva das suas paixões naturais insaciáveis. Montaigne menciona uma personagem da Antiguidade, Feraulez, protegido do rei persa Ciro, que «havia passado pelas duas fortunas e achado que o acrescento de posses não era acrescento de apetite no beber, comer, dormir e abraçar a sua mulher»[65], julgando, por conseguinte, que «no mais alto trono do mundo, não estamos assentados mais do que sobre o nosso cu»[66]. Qualquer desejo concreto encontra os seus limites na capacidade limitada do nosso corpo para assimilar o que lhe dá prazer. Nas representações ingénuas tradicionais, os reis e os heróis comem enormemente ou têm haréns à sua disposição. Mas a possibilidade de alguém ultrapassar os outros nestes domínios continua a ser muito restrita. A tristeza

---

63 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 177. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 149.]

64 Do mesmo modo, a denúncia dufouriana da degradação do trabalho operada pelo capitalismo (sobretudo no livro *Le Délire occidental*, *op. cit.*) visa com bastante justeza (e também no tocante à cegueira dos marxistas perante a desumanização gerada, entre outras coisas, pelo taylorismo), mas não reconhece a ligação entre a dupla natureza do trabalho e a perda de controlo do operário sobre a sua obra.

65 Montaigne, *Essais*, I, cap. XIV, «Que le goust des biens et des maux...», Le Club français du livre, 1962, p. 68. (A fonte de Montaigne é Xenofonte, *Cyropédie*, VII, 3.)

66 Montaigne, *Essais*, III, cap. XIII, «De l'expérience», *op. cit.*, p. 1096.

dos reis que já não sabem o que fazer com o seu poder[67], nem como usufruir dele, é igualmente objecto de lendas, como a de Cleópatra dissolvendo as suas pérolas em vinagre ou a de Calígula acariciando a nuca das amantes ao anunciar-lhes para breve a sua decapitação.

Na sua genealogia lógica e histórica do dinheiro, Marx tinha mostrado que o entesouramento, forma prevalecente da acumulação de riqueza nas sociedades pré-capitalistas, era uma primeira manifestação, embora muito imperfeita, da natureza do dinheiro. Ela já contém *in nuce* a ilimitação: «O impulso para o entesouramento é, por natureza, sem medida. O dinheiro é qualitativamente, ou segundo a sua forma, sem limites, ou seja, representante universal da riqueza material, porque imediatamente convertível em cada mercadoria. Mas, ao mesmo tempo, cada soma de dinheiro real é quantitativamente limitada, portanto também apenas meio de compra de efeito limitado. Esta contradição entre o limite quantitativo e a falta de limites qualitativa do dinheiro remete constantemente o entesourador para o trabalho de Sísifo da acumulação. Passa-se com ele o mesmo do que com o conquistador do mundo que, com cada novo país, apenas conquista uma

[67] «O demónio do nosso tempo parece-se com o rei de África da história. Era um rei muito gordo, cabeludo e que tinha mais de cem côvados de altura; um dia subiu à mais alta torre, com doze mulheres, doze cantores e vinte e quatro odres de vinho. Toda a cidade estremeceu com as danças e os cânticos, e os casebres mais miseráveis caíram por terra. A princípio o rei dançou também, mas ficou cansado e foi sentar-se numa pedra, a rir; cansado de rir, começou a bocejar e, para passar o tempo, lançou do alto da torre as doze mulheres, em seguida os cantores, e por fim os odres vazios. Mas o seu coração não se sentia ainda aliviado e então o rei pôs-se a chorar a dor inconsolável dos reis.» (Nikos Kazantzakis, *Lettre au Greco. Bilan d'une vie* [1957], Plon, Paris, 1961, p. 335.) [*Carta a Greco*, trad. Armando Pereira da Silva e Armando da Silva Carvalho, Ulisseia, Lisboa, 1967, p. 320.]

nova fronteira.»[68] É justamente o *desprendimento* do dinheiro em relação a todas as necessidades naturais que o torna ilimitado: «[...] todas as outras mercadorias são acumuladas como valores de uso, e a forma da sua acumulação é, neste caso, determinada pelo carácter particular do seu valor de uso. A acumulação de cereais, por exemplo, exige instalações próprias. Quem acumula carneiros torna-se pastor; a acumulação de escravos e de terras implica relações de domínio e escravatura, etc. A formação de reservas de riqueza particulares exige processos particulares, diferentes do simples acto de acumulação, e desenvolve aspectos peculiares do indivíduo. [...] O ouro e a prata são moeda, não devido a qualquer actividade do indivíduo que os acumula, mas por serem cristalizações do processo de circulação, que decorre sem a contribuição deste último. Não há nada a fazer senão pô-los de lado, amontoá-los uns sobre os outros, actividade desprovida de qualquer conteúdo que, aplicada às outras mercadorias, as depreciaria. [...] Na sua sede de prazer ilusória e sem limites, [o entesourador] renuncia a qualquer prazer. Para querer satisfazer todas as necessidades sociais, quase não satisfaz as suas necessidades de primeira ordem. Ao reter a riqueza na sua realidade corporal de metal, volatiliza-a numa pura quimera.»[69]

---

68 Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 150. [*O Capital*, *op. cit.*, liv. 1, t. 1, p. 156.] Marx falou disto longamente na *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859, Éditions Sociales, Paris, 1977, pp. 96-98. [*Contribuição para a Crítica da Economia Política*, trad. Maria Helena Barreiro Alves, Lisboa, Estampa, 1971, pp. 134-136.] Ver Anselm Jappe, *Les Aventures de la marchandise*, Denoël, Paris, 2003, pp. 139-140. [*As Aventuras da Mercadoria – Para uma Nova Crítica do Valor*, trad. José Miranda Justo, Antígona, Lisboa, 2006.]

69 Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *op. cit.*, pp. 97-98. [*Contribuição para a Crítica da Economia Política*, *op. cit.*, p. 135.]

Só quando o dinheiro se torna «dinheiro enquanto dinheiro», pronto a ser reinvestido num ciclo alargado de produção, através da criação de sobrevalor obtido com sobretrabalho não pago, o dinheiro começa a «coincidir com o seu conceito» e a desenvolver todo o seu potencial. Como dissemos, o ilimitado só se torna verdadeiramente ilimitado quando a multiplicação do valor através da multiplicação do trabalho abstracto devém o princípio de síntese da sociedade. O abstracto, o puro algarismo, não tem nenhum limite para o seu crescimento. Por conseguinte, isto constitui mais ou menos o contrário de uma «pleonexia» natural. Tal como o narcisismo é a forma psíquica correspondente à sociedade fetichista mercantil, o «mundo sem limites» é efectivamente uma característica maior da nossa época, embora, por outro lado, origine, por ricochete, a multiplicação de fronteiras e de muros. Como no caso do narcisismo, não se trata de um elemento eterno da vida humana nem de uma reacção puramente contemporânea às mudanças económicas e políticas recentes. Foi o núcleo do regime mercantil que acabou por eliminar todas as sobrevivências dos antigos regimes — e, sobretudo, os limites que estes punham ou respeitavam.

DO IDEALISMO E DO MATERIALISMO

A incapacidade dos neolacanianos para compreenderem as *causas* dos fenómenos que descrevem é o seu ponto fraco. Ou atribuem a maior revolução antropológica, ocorrida há milénios, a uma fase específica do capitalismo que dura há apenas trinta ou quarenta anos, ou atribuem a responsabilidade disso a alguns intelectuais (sem se interrogarem sobre os motivos da sua audiência), ou então,

procurando raízes mais longínquas, atribuem as mudanças na esfera da produção a mudanças na esfera simbólica (em particular, filosófica). Deste modo, Dufour dedica páginas, amiúde notáveis, a Pascal e Descartes, à Lógica de Port-Royal, a Mandeville e a Adam Smith, a Kant e a Sade. São, em grande parte, os autores que examinámos neste livro, e as nossas conclusões, por vezes, assemelham-se. No entanto, a ideia que Dufour concebe sobre a origem do capitalismo a partir do espírito da metafísica, ou seja, como secularização da religião, é completamente diferente da nossa. Descartes, por exemplo, surge no nosso livro como *testemunha* de uma mudança que se operou na esfera das trocas quotidianas e, designadamente, no trabalho e na circulação do dinheiro. Por mais afastada que a nossa abordagem seja do «materialismo histórico», este é sempre uma forma de materialismo para o qual o essencial reside nos actos inconscientes ou semiconscientes realizados todos os dias inúmeras vezes. A explicação de Dufour continua afinal a ser «idealista», no sentido banal deste termo – defeito que partilha com Serge Latouche, cujas análises sobre a origem da economia são interessantes em muitos aspectos, com Louis Dumont e as suas análises sobre a génese e o desenvolvimento da ideologia económica ou com Cornelius Castoriadis e o seu estudo sobre a instituição imaginária da sociedade[70]. Para eles, a modernidade, o utilitarismo e o economicismo são essencialmente uma questão de imaginário e de ideologia, e não de história *real*, desta história real do capitalismo que começou com a introdução das armas de fogo no fim da Idade

[70] Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975. [*A Instituição Imaginária da Sociedade*, trad. Guy Reynoud, Paz e Terra, São Paulo, 1982.]

Média e se prolongou através da concorrência entre os detentores de capital, a breve trecho erigida em princípio social geral. Isto mostra, de resto, que o «novo imaginário» a que apelam, embora seja com certeza necessário, não é suficiente. Voltamos sempre à história do filósofo que pensa que basta uma pessoa libertar-se da *ideia* da gravidade para não se afogar...

Esta dificuldade em descrever as causas dos fenómenos é claramente uma consequência da ausência quase total de referência à crítica da economia política e às suas categorias[71]. Apesar da intenção de Dufour de «dizer tudo», de denunciar a «fragmentação dos saberes»[72], e apesar das suas referências ao conceito de «transdução»[73], ele partilha, como aliás os outros autores aqui abordados, com o pensamento pós-moderno — que tão eloquentemente todos criticam, de resto — o horror perante qualquer explicação «unilateral», sobretudo quando se trata daquilo que chamam «a economia». Estes autores não conseguem distinguir «a economia» da crítica da economia política. Quando Dufour fala do perigo de reduzir as diferentes economias humanas unicamente à economia mercantil, parece com isso identificar um eventual reducionismo abusivo na teoria com a redução *real* operada pela sociedade mercantil — diferença a que já voltámos várias vezes. Escreve

---

71 Poderíamos assim citar a seu propósito a velha frase: «O que falta a todos estes cavalheiros é a dialéctica», como dizia Friedrich Engels em 1890 numa carta ao socialista alemão Conrad Schmidt, a propósito de certos autores desse tempo — frase retomada na capa do n.º 8 da revista *La Révolution surréaliste* e depois, de forma modificada, numa obra de Man Ray e num artigo de Guy Debord na revista *Potlatch*.

72 Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 13. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 13.]

73 Extraído do filósofo Gilbert Simondon e que indica a possibilidade de as lógicas de certas ordens da realidade influenciarem as outras ordens.

Dufour que «o uso da economia neste campo linguístico, estético e simbólico correspondia a repetir o erro que a economia comete ao abordar a questão das trocas de bens entre os homens. Ela postula sujeitos racionais que defendem os seus interesses e nunca se interroga sobre a produção destes sujeitos, isto é, sobre a economia simbólica que remete para uma economia das pessoas irredutíveis à economia dos bens»[74]. Atribuir a todos os sujeitos, por princípio, a busca de um interesse racional e consciente é seguramente um erro que o marxismo partilha com as abordagens utilitaristas e liberais; mas é preciso reconhecer que o «economicismo realmente existente» tenta de facto impor tais comportamentos a todos os sujeitos e não constitui uma pura ilusão.

Apesar das suas repetidas referências a Marx[75], Dufour subestima a contribuição deste último para poder definir o «fundo comum» das diferentes desregulações que tão eficazmente descreve, comprazendo-se na oposição banal e falsa entre um jovem Marx humanista, crítico da alienação, e um velho Marx economista, unicamente preocupado

---

[74] Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 213. [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 179.]

[75] Que aliás têm limites, desde logo na sua compreensão: Dufour faz uma citação errónea d'*O Capital* sobre o «sujeito automático», que cita como «substância automática» (*ibid.*, p. 295) [*ibid.*, p. 250]. Do mesmo modo, não tem sentido falar da «parte do trabalho abstracto diminuindo na produção da riqueza em proporção com o aumento produzido pela ciência e pela tecnologia» (*Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 144): é o trabalho *vivo* que diminui, não é o trabalho abstracto. O trabalho abstracto, como repetidamente lembrámos, não pode, como outro lado do trabalho, diminuir nem aumentar. Noutro passo, o discurso de Dufour sobre as diferentes «economias» leva-o a fazer resumos inconsistentes que se baseiam apenas na analogia. Afirma, deste modo, que à queda tendencial da taxa de lucro o capitalismo responde com a proletarização dos consumidores e com uma «queda tendencial da taxa de subjectividade» (*Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 328). [*O Divino Mercado*, *op. cit.*, p. 278.]

com a exploração económica[76]. Segundo Dufour, a crítica do valor afirma que «a força produtiva de trabalho já não seria o trabalho, mas sim as novas formas de cognição e de automatização permitidas pela informática»[77], citando o «Fragmento sobre as máquinas» contido nos *Grundrisse* de Marx. Aqui, Dufour atribui erradamente à crítica do valor a posição dos pós-operaístas à Toni Negri e dos defensores do «capitalismo cognitivo» congregados em torno da revista *Multitudes* — que se situam, na realidade, nos antípodas da crítica do valor[78]. A crítica do valor não propõe, de modo nenhum, um «esquema de emancipação [que] atribui uma importância particular às tecnociências (que se tornaram as principais produtoras da riqueza)»[79]. Ela considera — contrariamente ao optimismo beato dos pós-operaístas cognitivos, segundo os quais já estamos a deslizar suavemente para uma sociedade do pós-valor — que o papel muito aumentado do *general intellect* na produção

---

[76] Ele próprio cita (Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 175) um passo de *Salário, Preço e Lucro* (1865) — que obviamente faz parte da fase «economicista» de Marx — em que este denuncia a redução do operário a um «animal de carga» quando não dispõe de nenhum ócio. Apesar disso, Dufour afirma que desde 1847 Marx estava «disposto a admitir o trabalho alienado, contando que este pudesse ser aplicado ao serviço da revolução» (*ibid.*, p. 179).

[77] Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 143.

[78] A confusão aumenta quando Dufour escreve o seguinte: «esta crítica do valor deu lugar a uma outra corrente desenvolvida em França por André Gorz, no fim da sua vida, depois por Hardt e Negri, e depois por alguns autores da revista *Multitudes*» (*ibid.*, p. 147). As teorias de Negri e de *Multitudes* (perante as quais Dufour confessa a sua grande perplexidade) têm origens inteiramente independentes da crítica do valor; André Gorz, após ter estado próximo da corrente de Negri, aproximou-se muito da crítica do valor nos seus últimos anos de vida (ver o nosso ensaio «André Gorz et la critique de la valeur», *in* Alain Caillé e Christophe Fourel (org.), *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2013, pp. 161-170).

[79] Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 146.

de mercadorias *diminui* o valor destas últimas, reforçando assim a crise deste modo de produção[80].

Escreve Dufour que «a proposição oriunda da crítica do valor é forte e [que] só podemos estar de acordo com ela»[81], mas partilha um equívoco bastante corrente quando a seguir afirma que a crítica do valor pensa que «o capitalismo vai desmoronar-se por si mesmo»[82] ou, ainda pior, que seria necessário, segundo esta crítica, aguardar o pleno desenvolvimento do capitalismo, inclusive nos lugares mais recuados do mundo, antes de se poder pensar na sua abolição — e, finalmente, que tudo isso exprime uma forma de «optimismo» excessivo... É necessário suprimir este equívoco. Embora o capitalismo já tenha sobrevivido a várias crises, isso não significa que sobrevive «nutrindo-se com as suas próprias fraquezas»[83] ou que «encontra nas crises o meio de se regenerar pela conquista de novos mercados»[84]. Há uma grande diferença entre as crises cíclicas da fase de crescimento do capitalismo e os limites absolutos que atingiu há algumas décadas e que resultam da diminuição da massa de valor produzida pelo trabalho vivo no seu conjunto.

Perante a negação pós-moderna das bases naturais da existência humana e as tentativas de as considerar simples «construções», o discurso de Dufour é salutar; por outro lado, as suas semelhanças com o discurso reaccionário clássico podem certamente irritar. O filósofo Maine de Biran, em 1816, na Câmara dos Deputados, para defender

---

80 Ver Anselm Jappe, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Ruffin* (em parceria com Robert Kurz), Lignes, Paris, 2003.
81 Dany-Robert Dufour, *Le Délire occidental*, *op. cit.*, p. 144.
82 *Ibid.*, p. 145.
83 *Ibid.*, p. 146.
84 *Ibid.*, p. 186.

os princípios da Restauração, já dizia o seguinte: «Se quisermos restituir ao povo os hábitos morais análogos à sua posição, dando-lhe a conhecer e a estimar os seus deveres, em vez de continuarmos a entretê-lo com direitos quiméricos; se os brandos sentimentos da família, as relações de vizinhança, os gostos simples e moderados são os primeiros bens do homem em todas as condições e as únicas compensações das dores que tão frequentemente oprimem as classes mais baixas, evitemos manchar estes bens.»[85]

Semelhante discurso pode portanto derrapar para uma defesa do «realismo» mais banal e de todos os constrangimentos que seria necessário admitir. A alternativa ao narcisismo não pode consistir na aceitação das realidades existentes e no apagamento do indivíduo face àquilo que está vigente, numa adesão unilateral ao princípio de realidade em detrimento do princípio de prazer[86]. Se considerarmos que qualquer tentativa para mudar radicalmente as condições de vida na sociedade releva do narcisismo e dos fantasmas de omnipotência, chegamos à equação liberal: utopia = totalitarismo. Não se pode qualificar como «narcísica» toda a busca de absoluto, nem como fantasmas de omnipotência todas as grandes ambições e os projectos grandiosos do passado e do presente, de tal maneira que só o rame-rame quotidiano e o reformismo «realista» se furtariam ao narcisismo. A exortação que Freud fez aos homens no sentido de se contentarem com a «infelicidade

---

85 Maine de Biran, *L'Homme public au temps de «la» légitimité, 1815-1824*, Œuvres, XII/2, Vrin, Paris, 1999, p. 469.

86 Boltanski e Chiapello evocam o papel do lacanismo no sentido de libertar os quadros (em nome do «realismo») dos constrangimentos morais que limitavam as possibilidades de lucro (Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999, p. 597). [*O Novo Espírito do Capitalismo*, trad. Ivone C. Benedetti, Martins Fontes, São Paulo, 2009.]

corrente» que a família e o trabalho representam não pode ser a última palavra – embora ela exprima mais verdade sobre a sociedade burguesa do que todas as receitas de felicidade, mesmo temperadas com molho psicanalítico. Voltamos sempre à questão: que fazer hoje em dia do *superego*, fruto do complexo de Édipo? Será positivo o seu declínio, significará ele uma forma de maior liberdade individual, o fim do patriarcado, ou mesmo do trabalho? Ou terá ele levado a uma nova forma de fetichismo, ainda mais difícil de compreender, de nomear e de combater, por estar bem instalada no interior dos indivíduos e parecer concordar com o seu desejo de «prazer»?

NOVAS FORMAS, VELHAS INFELICIDADES?

O *Novo Espírito do Capitalismo*, dos sociólogos Luc Boltanski e Ève Chiapello, publicado em 1999, rapidamente se tornou um texto de referência; e, por uma vez, merecidamente. A sua tese de fundo é clara e bem argumentada. O espírito «clássico» do capitalismo, baseado na pequena empresa patriarcal e burguesa, é o que Max Weber descreveu no início do século XX. O segundo espírito do capitalismo atingiu o seu apogeu entre 1930 e 1960, tendo no seu centro as grandes organizações. O terceiro espírito iniciou-se após 1968 e perdura nos nossos dias. O que caracteriza estes diferentes «espíritos» não são apenas factores sociais, económicos ou tecnológicos, são também sistemas de *justificação*. A justificação não consiste unicamente numa ideologia, consiste também, e sobretudo, na motivação quotidiana dos actores e nos parâmetros que calculam a «grandeza» relativa destes actores. Este aspecto é muito importante, porque, como admitem os autores logo à partida,

«o capitalismo é, em muitos aspectos, um sistema absurdo»[87], devendo portanto recorrer a numerosas justificações para levar os actores para um jogo em que as suas possibilidades de êxito são fracas. Max Weber desenvolvera a ideia segundo a qual «as pessoas têm necessidade de poderosas razões morais para aderir ao capitalismo»[88], de tal modo este é contrário às tradições. Só por si, o salário não leva as pessoas a investirem-se deveras no trabalho, e a simples obrigação também não é suficiente. O capitalismo moderno pede uma adesão activa. Precisa sobretudo de mobilizar a energia do pessoal superior – os quadros e os gestores –, apresentando-se-lhes não apenas como um ganha-pão, mas também como uma possibilidade de liberdade e de auto-realização.

Boltanski e Chiapello distinguem na sociedade contemporânea seis «cidadelas» (ou «lógicas») que remontam a diferentes épocas históricas e formam a totalidade das «justificações» que podem dar motivações aos actores sociais: *a inspirada* (o santo, o artista); *a doméstica* (posição hierárquica numa corrente de dependências pessoais); *a do renome* (opinião de outrem); *a cívica* (em que o «grande» é o representante de um colectivo cuja vontade geral ele

---

87 *Ibid.*, p. 41. Os autores inscrevem-se eles próprios na crítica do ilimitado: «A separação do capital relativamente às formas materiais da riqueza confere-lhe um carácter realmente abstracto, que vai contribuir para tornar perpétua a acumulação. Na medida em que o enriquecimento é avaliado em termos contabilísticos, sendo o lucro acumulado num determinado período calculado como a diferença entre dois balanços de duas épocas diferentes, não há limite nenhum, nenhuma saciedade possível, como acontece, pelo contrário, quando a riqueza é orientada para necessidades de consumo, inclusive de luxo.» (*Ibid.*, p. 38. Numa nota, os autores acrescentam: «Como observa Georg Simmel, só o dinheiro, com efeito, nunca traz qualquer decepção, com a condição de não se destinar à despesa, mas sim à acumulação como um fim em si mesma.»)

88 *Ibid.*, p. 43.

exprime); *a mercantil* (propor mercadorias desejadas); *a industrial* (eficácia, capacidades profissionais). O primeiro espírito do capitalismo consistia acima de tudo num compromisso entre cidadela doméstica e cidadela mercantil, o segundo espírito no compromisso entre cidadela industrial e cidadela cívica. O «terceiro espírito» caracteriza-se pela «cidadela de projectos», em que a grandeza se baseia na actividade de «mediador» e o equivalente geral é a «actividade», que ultrapassa as oposições entre trabalho e não-trabalho, trabalho estável e instável, salariato e não-salariato[89]. Cada cidadela faz pesar obrigações específicas sobre a acumulação e impõe limites reais, que não são somente destinados a ocultar a realidade das forças económicas.

O que é verdadeiramente interessante e inovador na abordagem de Boltanski e Chiapello, apesar da fraqueza teórica da sua concepção do capitalismo[90], é a atenção que prestam à recuperação das críticas dirigidas a cada «espírito» do capitalismo que depois foram aplicadas para construir o espírito seguinte, transformando a resposta às antigas fraquezas em novos pontos fortes: «A noção de espírito do capitalismo permite-nos igualmente associar numa mesma dinâmica a evolução do capitalismo e as críticas que se lhe opõem. Com efeito, na nossa construção, vamos levar a crítica a desempenhar um papel motor nas mudanças do espírito do capitalismo.»[91] O capitalismo

89 *Ibid.*, p. 165.

90 Referem-se, por exemplo, à distinção, introduzida por Karl Polanyi e Fernand Braudel, entre o *mercado*, que seria uma categoria histórica muito vasta e sujeita a numerosas regulações, e o *capitalismo*, que seria o caso específico e recente de um mercado *não regulado*. Por razões evidentes, parece-nos impossível falar de um «mercado» antes do capitalismo e da autonomização do dinheiro.

91 *Ibid.*, p. 69.

deve portanto recorrer a motivações extra-económicas, que podem mesmo ter sido, de início, motivações anti--económicas: «Para manter o seu poder de mobilização, o capitalismo vai ter de extrair recursos fora de si mesmo, das crenças que possuem, num dado momento, um importante poder de persuasão, das ideologias marcantes, inclusive quando elas lhe são hostis, inscritas no contexto cultural em que ele evolui. O espírito que apoia o processo de acumulação, num dado momento da História, é assim impregnado das produções culturais que lhe são contemporâneas e que, as mais das vezes, foram desenvolvidas com objectivos inteiramente diferentes dos de uma justificação do capitalismo.» Se o capitalismo é tão robusto, é «porque encontrou nos seus próprios críticos os caminhos para a sua sobrevivência. [...] Foi provavelmente esta surpreendente capacidade de sobrevivência, por endogenização de uma parte da crítica, que contribuiu para desarmar as forças anticapitalistas». Há uma consequência paradoxal: a fragilidade que surge precisamente quando os concorrentes reais desapareceram[92] e o capitalismo parece triunfante — como agora acontece.

A crítica pode ter três efeitos principais: deslegitimar os espíritos anteriores, ajudar o capitalismo a incorporar uma parte dos valores dos seus contestatários e levá-lo a tornar-se mais ilegível. Para a crítica, as consequências são desoladoras: «A não ser que proceda a uma saída completa do regime do capital, é mesmo esse o único destino possível [...] da crítica radical: ser utilizada como fonte de ideias e de legitimidade para sair do quadro por demais normalizado e, no tocante a certos actores, excessivamente

[92] *Ibid.*, p. 69.

dispendioso, herdado de um estado anterior do capitalismo.»[93] A crítica e o capitalismo voltam sempre à liça, e amiúde as mudanças obtidas pela crítica criam novos problemas que suscitam um outro tipo de crítica.

Por outro lado, Boltanski e Chiapello introduzem uma distinção, que teve um certo sucesso, entre «crítica social» e «crítica artista». Desde os começos, a indignação contra o capitalismo teve por base quatro grandes origens: o desencanto e a inautenticidade; a opressão pelo mercado e a condição salarial; a miséria e as desigualdades; o oportunismo e o egoísmo. A crítica artista provém sobretudo das duas primeiras; a crítica social, das duas últimas. Estes dois tipos de crítica nem sempre foram concordantes, a primeira acusando com frequência os artistas de imoralismo e egoísmo, e os artistas acusando a crítica social de conformismo e estreiteza de espírito. As relações entre o Partido Comunista Francês e as vanguardas artísticas foram uma ilustração disso mesmo. Cada crítica pode aliás apresentar-se como a mais radical, e cada uma tem um lado modernista e um lado antimodernista.

Depois de 1968, perante a impossibilidade de travar a contestação entre os trabalhadores com aumentos de salários e concessões aos sindicatos, os gestores optaram por uma outra estratégia: acolher as solicitações de autonomia pessoal que se tinham difundido sobretudo nas camadas médias e superiores dos assalariados[94]. «A neogestão de empresas pretende dar resposta às duas exigências de autenticidade e de liberdade, impelidas historicamente, de modo conjunto, pelo que designámos "crítica artista",

---

93 *Ibid.*, p. 79.

94 Boltanski e Chiapello mostram-no através de uma leitura detalhada das revistas de gestão dessa época.

e deixa de lado as questões do egoísmo e das desigualdades tradicionalmente associadas na "crítica social". A contestação das formas até então dominantes de controlo hierárquico e a concessão de uma maior margem de liberdade são assim apresentadas [...] como uma resposta às exigências de autonomia emanadas de assalariados mais qualificados [que], formados num ambiente familiar e escolar mais permissivo, não suportam facilmente a disciplina empresarial.»[95]

Foi um êxito: não só o número das jornadas de greve se dividiu por oito entre 1972 e 1992[96], mas também as concessões ao tipo de reivindicações (autenticidade, liberdade) que tradicionalmente emanavam dos meios artísticos e que, depois de 1968, se tornaram um fenómeno de massas deram um novo fôlego às modalidades de acumulação e às justificações que as acompanhavam. «As qualidades que neste novo espírito são garantias de êxito – autonomia, espontaneidade, mobilidade, capacidade rizomática, pluricompetência [...], convivialidade, abertura aos outros e às novidades, disponibilidade, criatividade, intuição visionária, sensibilidade às diferenças, escuta do vivido e acolhimento das experiências múltiplas, atracção pelo informal e busca de contactos interpessoais – são directamente tomadas do reportório de Maio de 68»[97] – mas estas passam a ser aplicadas ao serviço da causa oposta. A crítica da hierarquia e da vigilância é assim desligada da crítica da alienação mercantil. A crítica da inautenticidade é igualmente recuperada com a convivialidade,

---

95 *Ibid.*, p. 149.

96 *Ibid.*, p. 244.

97 *Ibid.*, p. 150. Os autores citam a este propósito passos da *Arte de Viver para a Geração Nova*, de Raoul Vaneigem, que «poderiam figurar no *corpus* da neogestão de empresas» (*ibid.*, p. 152).

oposta ao formalismo burocrático que tenta erradicar tudo o que não é racional.

Todavia, muitos críticos declarados do capitalismo não compreenderam, ou não quiseram compreender, esta mudança; para estes, tratava-se apenas de concessões feitas a contragosto por uma dominação que, no essencial, continuava a ser a do século XIX e que continuava a ter tendência para «dar cabo» das «conquistas» sociais e societais[98]. O retrato que disso fazem Boltanski e Chiapello é eficaz: «Uma maioria de intelectuais agiu como se nada fosse e continuou [...] a considerar transgressivas posições morais e estéticas doravante incorporadas em bens mercantis propostos sem restrição a um vasto público. [Essa maioria] encontrou um exutório na crítica dos média e da mediatização, como desrealização e falsificação de um mundo em que eles continuavam a ser os únicos guardiões da autenticidade.»[99] A crítica artista viu-se então enfraquecida pelo apagamento da oposição entre os intelectuais e os artistas (os representantes do idealismo) e as elites económicas (os representantes do realismo). O artista contemporâneo tornou-se uma microempresa, ao passo que o gestor de empresas passou a apresentar-se, por sua vez, como um «criativo» que anda de projecto em projecto. Depois de autores como Bourdieu, Derrida e Deleuze terem negado a própria concepção de um sujeito que se encontre perante a alternativa existencial entre autenticidade e inautenticidade, deixava de haver qualquer possível ponto de vista exterior para denunciar o «espectáculo»[100].

---

98 Já evocámos (ver «La Princesse de Clèves, aujourd'hui», in Anselm Jappe, *Crédit à mort*, *op. cit.*) a obstinação difusa de considerar o capitalismo pós-moderno como se continuasse a tratar-se das formas antigas.

99 Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 419.

100 *Ibid.*, pp. 549-551.

As diferentes críticas do conceito de autenticidade desvalorizaram a rejeição «artista» dos bens de consumo, do conforto e da mediocridade quotidiana e libertaram muitos intelectuais do desprezo pelo dinheiro. Uma certa sociologia da arte, ao afirmar que o artista é apenas um trabalhador como os demais, contribuiu para a perda de «aura» da arte[101].

Boltanski e Chiapello sublinham o deslizamento progressivo do sentido da mágica palavra «libertação»: «Os dois sentidos de "libertação" sobre os quais incide a sua recuperação pelo capitalismo [são os seguintes:] *libertação* relativamente a uma situação de *opressão* suportada por um *povo* ou [...] *emancipação* relativamente a qualquer forma de *determinação* susceptível de limitar a autodefinição e a auto-realização dos *indivíduos*.»[102] O primeiro termo evoca a alienação própria de um grupo, por exemplo, os operários; o segundo é mais característico da crítica artista e dá conta das alienações específicas que derivam de qualquer forma de necessidade, de enraizamento ou de inscrição numa nação, num ofício, num sexo, etc. (de que decorre, por exemplo, a luta contra os «estereótipos»). Nesta redefinição da liberdade, teve um papel importante a herança das vanguardas artísticas e da sua busca de uma vida não burguesa: «As exigências de autonomia e de auto-realização assumem aqui a forma que lhe deram os artistas parisienses da segunda metade do século XIX, que fizeram da *incerteza* um estilo de vida e um valor: poderem dispor de *várias vidas* e, correlativamente, de uma *pluralidade de identidades*, o que pressupõe também a possibilidade de o indivíduo se livrar de qualquer *doação* e a rejeição de qualquer *dívida de origem*, seja qual

[101] *Ibid.*, p. 567.
[102] *Ibid.*, p. 521.

for a sua natureza.»[103] As actividades artísticas e literárias tinham ficado à margem do capitalismo por causa da indistinção entre actividade profissional e pessoal, divisão que nos outros se revelou fundamental para a venda da força de trabalho ou para os diplomas.

Nos nossos dias, pelo contrário, generalizaram-se os traços caracteristicos da vida de artista no século XIX — «indiferenciação do tempo de trabalho e do tempo fora do trabalho, das amizades pessoais e das relações profissionais, do trabalho e da pessoa de quem o realiza». Tais traços engendram também angústias próprias do «mundo conexionista»[104]. Com efeito, no mundo conexionista, que Boltanski e Chiapello designam também como «cidadela por projectos» e a cuja análise dedicam muitas páginas, a incapacidade de estabelecer relações duradouras de família, de amizade ou de trabalho é vivida como um insucesso pessoal e leva a uma autodesvalorização que torna mais difícil a formação de novas ligações. «Cada ser [...] existe mais ou menos segundo o número e o valor das conexões que por ele passem.»[105] O mundo conexionista cria novos sofrimentos e irá, portanto, suscitar novas críticas. Tal como a emergência do segundo espírito do capitalismo teve parcialmente em conta as críticas feitas ao primeiro espírito (mais segurança para os assalariados quer também dizer mais liberdade), depois de 1968 afirmou-se que esta liberdade se tinha tornado uma nova opressão (a burocracia, as regras). O terceiro espírito incorporou esta crítica. Será hoje possível demonstrar, «de novo, que as promessas não foram cumpridas e que surgiram novas

---

[103] *Ibid.*, p. 522.
[104] *Ibid.*, p. 506.
[105] *Ibid.*, p. 188.

formas de opressão?»[106] O aumento dos constrangimentos, dos ritmos de trabalho e das responsabilidades é uma não-liberdade, tal como o controlo recíproco dos operários nas equipas, o «controlo pelo mercado e o controlo informático em tempo real, mas à distância»[107]. No mundo conexionista, dizem-nos Boltanski e Chiapello, a crítica deve propor um novo tipo de justiça. A «cidadela por projectos» não «permite encetar acções destinadas a limitar a extensão da mercantilização. É aí, no entanto, que talvez se situem as únicas pretensões críticas que o capitalismo não possa recuperar, porque, por assim dizer, está na sua essência encontrar-se associado à mercadoria»[108]. Segundo eles, se o capitalismo «não volta a dar razões de esperança a todas as pessoas cujo compromisso é necessário ao funcionamento do sistema por inteiro»[109], ele poderá encaminhar-se para uma crise mortal. Seria sempre, portanto, o défice de consentimento que poria o capitalismo em crise...

NOVOS DISCURSOS DAS MISÉRIAS DESTE TEMPO

Se nos referimos detalhadamente ao *Novo Espírito do Capitalismo* é porque este livro, embora muito afastado da crítica do valor, tanto pelas suas bases teóricas como pelas suas consequências políticas (que permanecem numa perspectiva «reformista-republicana»), tem a vantagem de tentar uma análise global da situação presente. Não podemos dizer a mesma coisa da maioria das descrições recentes,

---

106 *Ibid.*, p. 515.
107 *Ibid.*, p. 520.
108 *Ibid.*, p. 639.
109 *Ibid.*, p. 28.

mesmo críticas, das mutações sociais. As modificações da forma-sujeito, e designadamente a transformação das antigas instâncias de libertação em subjectividades mercantis, foram observadas com frequência. Mas o que falta, em geral, é a identificação de uma realidade mais profunda e mais dificilmente avaliável: o fetichismo da mercadoria, consequência do trabalho abstracto. Ou seja, o interesse destas abordagens reside na justeza da descrição dos fenómenos e não na interpretação que deles apresentam.

Continua sempre a ser motivo de espanto a transformação do que era subversivo em auxiliar da nova tirania. Por exemplo, na escola repressiva norte-americana da década de 1950, descrita no filme *O Clube dos Poetas Mortos*, de Peter Weir (1989), o *Carpe diem* — «Vive a tua vida», em vez de a sacrificares aos valores supostamente «superiores» — que o professor inconformista tenta transmitir aos seus alunos era efectivamente subversivo. Hoje em dia poderia tratar-se de um *slogan* da Nike — e talvez até já o seja. Do mesmo modo, o poema «Les oiseaux de passage» (1876), de Jean Richepin, musicado por Georges Brassens, poderia, sem dúvida, ser hoje cantado em coro num qualquer aeroporto pelos neonómadas *yuppies*, ganhadores da mundialização e menosprezadores da mediocridade burguesa. Todos os dias surgem novos exemplos deste tipo de deslizamento. Basta observar a utilização que a publicidade faz das palavras «revolução», «rebelde», «evasão», «subversão» ou «vida verdadeira».

As formas recentes de colonização do imaginário foram descritas em pormenor no livro *No Logo* (2000), de Naomi Klein[110], *best-seller* internacional. O papel específico que

110 Naomi Klein, *No Logo. La Tyrannie des marques* [2000], J'ai Lu, Paris, 2004. [*No Logo — O Poder das Marcas*, trad. Pedro Dias, Relógio d'Água, Lisboa,

nisso desempenharam a contracultura e o espírito *cool* e «jovem» da década de 1960 constitui o objecto de um livro de Thomas Frank[111]. Todavia, um dos autores que mais bem criticaram a exploração do imaginário com objectivos mercantis é Annie Le Brun. Diz-nos ela: «É este o niilismo que a razão tecnicista subentende, jogando justamente com a forma transicional, o buraco entre causa e efeito, para impedir que concebamos o que estamos a fazer. Disto resulta um verdadeiro desarranjo da imaginação, que está na origem do fenómeno de *desmetaforização generalizada*, através do qual, com a ajuda do narcisismo, a maior parte das pessoas gosta hoje em dia de se encontrar. De tal modo que, incessantemente reiterada como evitamento de outrem, esta desmetaforização apressa um desmoronamento da representação que a época se esforça por camuflar através da sua estética do Mesmo, que se propaga como arte da reciclagem, quando não se trata de pleonasmo.»[112] Le Brun é também autora da seguinte frase, verdadeiramente notável: «Não podemos duvidar que a devastação da floresta natural é paralela à devastação da floresta mental.»[113] A «desmetaforização» evocada por Annie Le Brun refere-se, evidentemente, à importância da metáfora em qualquer poesia, designadamente nos surrealistas, de quem ela se reclama. Para estes, a criação, ou a descoberta, de metáforas espantosas devia levar a um derrube das relações entre as coisas, inclusive na realidade.

2002.] Nas páginas seguintes são mencionados vários estudos. Foram escolhidos por serem, a nosso ver, aqueles com os quais é possível um diálogo crítico.

111 Thomas Frank, *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.

112 Annie Le Brun, «Du trop de théorie», in *Ailleurs et autrement*, Gallimard, Paris, 2011, p. 241.

113 Annie Le Brun, «Une maison pour la tête», in *Ailleurs et autrement*, *id.*, p. 73.

A metáfora tem sempre de ser reinventada ou transformada por quem a ela recorre — não apenas na poesia escrita, mas também na vida quotidiana. Ela representa assim uma verdadeira forma de liberdade. Coisa que a distingue do «símbolo», cujo estiolamento tanto preocupa Dany-Robert Dufour e outros neolacanianos. A «dessimbolização» é hoje tão visível como a desmetaforização. No entanto, o símbolo mantém, necessariamente, um carácter autoritário: os símbolos estão sempre já presentes e falam em nome de uma força superior. Não se prestam à inventividade individual, exigem respeito. São a emanação de um Grande Sujeito, inacessível ao «pequeno sujeito». O desmantelamento dos Grandes Sujeitos (se de facto aconteceu...) pode efectivamente conduzir à barbárie, se surgir na tormenta de um capitalismo em crise, substituindo o mau pelo pior. Mas se a única alternativa consistisse num retorno à adoração dos símbolos, então todos os esforços libertadores, como os empreendidos pelos surrealistas, teriam sido vãos.

Em parte, o empobrecimento do imaginário consiste no que poderíamos qualificar como *desaparecimento da infância*. Sendo certo que a infância nunca foi um éden de inocência, como alguns gostam de a imaginar, não é menos verdade que nunca na História a infância foi tão amplamente o terreno de uma exploração económica sem vergonha. A diminuição do trabalho das crianças nos países «desenvolvidos» não pode esconder o facto de elas deverem hoje ganhar o seu direito à vida *servindo* maciçamente a marcha da economia. Este facto é patente. É preciso reconhecer que os danos infligidos à psique das crianças não são menos graves do que os infligidos aos seus corpos submetidos a trabalhos físicos pesados. A estandardização do imaginário pelos videojogos, para citar apenas este

exemplo particularmente flagrante, empobrece o ser humano em formação, tanto como o facto de carregar tijolos durante todo o dia lhe deforma o corpo. O excesso de imagens é já, por si só, um atentado à eclosão do potencial humano: há um abismo entre conteúdos transmitidos por palavras, com o eventual apoio de algumas imagens, através de narrativas e livros, e imagens hiper-realistas que impedem a formação de um imaginário pessoal. Esta diferença conta muito mais, sem dúvida, do que saber se os conteúdos são ou não «violentos». Crescer com sanidade num mundo onde existe uma Baby TV (lançada em 2003 pelo grupo Fox) é coisa que corresponde a um desafio bem difícil... De resto, o tipo de dependência criado pelas imagens electrónicas parece ser bastante similar aos efeitos das drogas duras, e salvar um filho dos efeitos da exposição permanente aos aparelhos electrónicos pode revelar-se tão difícil como mantê-lo afastado das drogas e dos gangues quando se vive numa favela. Hoje em dia, falar de «infância roubada» não se refere unicamente aos maus-tratos e à miséria que os média gostam de transformar no seu «mel».

Ao mesmo tempo, temos de constatar a *infantilização dos adultos*. O estatuto da infância mudou radicalmente. Durante muito tempo, a infância representou o *outro* da sociedade capitalista, o seu contrário: o jogo em vez do trabalho, a despesa em vez da poupança, o imediato em vez da espera, o prazer em vez da renúncia, a desordem feliz em vez da construção paciente, o desejo em vez da ascese, a emoção em vez da fria racionalidade, a tagarelice espontânea em vez da linguagem estruturada, a sedução em vez do esforço, o gatafunho entusiasta em vez da perspectiva construída... As crianças eram educadas brutalmente para os valores da sociedade; «permanecer

criança» era incompatível com uma participação na vida colectiva. «A humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o carácter idêntico, determinado e viril do homem, e toda a infância ainda é de certa forma a repetição disso»[114], escreviam Horkheimer e Adorno nos seus trabalhos sobre a genealogia do homem ocidental. Durante o século XX, as coisas mudaram muito: a crítica do modo de vida capitalista assumiu com frequência a forma de uma exaltação da infância, sobretudo no mundo artístico. Hoje são os valores da infância (ou apresentados como tais) que fazem andar o capitalismo, em particular os seus sectores de ponta. O perfeito sujeito capitalista comporta-se amiúde como uma criança – no tocante ao consumo, mas por vezes também no que diz respeito à gestão das coisas (por exemplo, nas bolsas financeiras o horizonte temporal é extremamente encurtado e são frequentes os comportamentos erráticos). Antes, podia acusar-se o capitalismo de oprimir a criança presente em cada um de nós; hoje, devemos, mais propriamente, acusá-lo de nos infantilizar. Em vez de falarmos de um «desaparecimento da infância», como fez o teórico dos média Neil Postman[115], podemos dizer que «não há em lado nenhum um acesso à idade adulta», como já constatava Guy Debord em 1961[116]. O politólogo estado-unidense Benjamin

---

[114] Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 49. [*Dialética do Esclarecimento*, *op. cit.*, p. 44.]

[115] Neil Postman, *The Disappearance of Childhood*, Random House, Nova Iorque, 1982 [*O Desaparecimento da Infância*, trad. Suzana M. de Alencar Carvalho e José Laurentino de Melo, Graphia, Rio de Janeiro, 2005]. Em nossa opinião, as análises de Postman sobre o funcionamento dos média, nomeadamente no livro *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business*, Viking Penguin, Nova Iorque, 1985, situam-se entre as melhores.

[116] Guy Debord, *Critique de la séparation* (argumento cinematográfico), 1961, em *Œuvres*, «Quarto», Gallimard, Paris, 2006, p. 543.

Barber publicou um livro muito notado e traduzido em várias línguas, *Consumed*[117]. Mas a infantilização não é um processo específico do mundo do consumo; há também uma infantilização da produção, que resulta da perda das competências manuais[118]. Transformam-se numerosas actividades em jogos e apresenta-se o trabalho como um divertimento, mas, ao mesmo tempo, estende-se à vida inteira a lógica do trabalho e da *performance* e transforma-se o divertimento em trabalho, sendo um e outro regidos pelas leis da concorrência e do rendimento. Uma tal abolição da fronteira entre trabalho e lazeres desagua numa sociedade sem repouso[119]. A aceleração permanente e, paradoxalmente, a «falta de tempo» que disso resulta foram descritas por Lothar Baier e Hartmut Rosa[120], e, muito antes deles, por Paul Virilio.

Quase todas as faculdades humanas foram exteriorizadas e entregues a máquinas que até uma criança pode

---

117 Benjamin Barber, *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, W. W. Norton, Nova Iorque, 2007 [*Consumido — Como o Mercado Corrompe Crianças, Infantiliza Adultos e Engole Cidadãos*, trad. Bruno Casotti, Record, Rio de Janeiro, 2009]. Jean-Pierre Lebrun refere-se a Barber e à sua denúncia do espírito de infantilização, que corresponderia a um funcionamento psíquico «organizado pela prioridade da sensação e unicamente pela presença e a prevalência do imediato». O capitalismo consumista, «desconsiderando qualquer subtracção de prazer, instala a imortalização no adulto da perversão polimórfica da criança» (Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, *op. cit.*, p. 17).

118 Duas análises recentes: Richard Sennett, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven, 2008 [*O Artífice*, trad. Clóvis Marques, Record, Rio de Janeiro, 2009]; Nicholas Carr, *The Glass Cage. Automation and Us*, W. W. Norton, Nova Iorque, 2014.

119 Ver Jonathan Crary, *24/7*, *op. cit.*

120 Lothar Baier, *Pas le temps! Traité sur l'accélération* [2000], Actes Sud, Arles, 2002, e Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* [2005], La Découverte, Paris, 2010. Sobre este livro, que aliás teve em França uma ampla cobertura de imprensa, publicámos a seguinte resenha: «Où sont les freins? Sur l'accélération de l'accélération du temps social», disponível em www.palim-psao.fr.

utilizar, manipulando um botão. Em muitos aspectos, os indivíduos das sociedades pré-industriais podem parecer mais «adultos», e os indivíduos modernos parecer «regredir». Quanto mais uma sociedade «progrediu», mais ela revela traços infantis — é a impressão que os Estados Unidos transmitem a muitos observadores. É isso que testemunham, para retomar um exemplo já evocado, o gosto pelos produtos açucarados e a *junk food* (comida lixo), em detrimento dos alimentos amargos e/ou subtis, como certos vinhos tradicionais (substituídos por vinhos com sabor a pêssego ou a baunilha) e certos queijos artesanais (por vezes proibidos por motivos «de higiene»); a importância diminuída, em quase todos os processos produtivos, da força física, da capacidade e da experiência, em que se baseavam o artesanato e a agricultura, ao passo que uma criança de oito anos pode ser um «génio da informática»; a preferência dada às imagens em detrimento da fala; o papel doravante quase nulo da memória individual perante os suportes mnésicos exteriores; o peso muito maior das crianças no interior da família, na qual podem, entre outras coisas, influenciar as decisões relativas a compras. Anteriormente, a vida era uma longa aprendizagem, mesmo depois de se atingir a idade adulta. Todas as capacidades eram adquiridas à custa de um percurso exigente, cujas etapas não se podiam saltar, e as quais exigiam sobretudo prática e tempo. Os progressos tecnológicos, ao mesmo tempo que se baseiam em procedimentos complexos — mas ocultos, e que o utilizador não precisa de conhecer —, permitem simplificar cada um dos actos e queimar as etapas. Deixou de ser requerida a lenta formação de uma personalidade através da valorização do «carácter», do «bom senso», da «experiência», do «pensamento a longo prazo»

ou da «paciência». Crescer já deixou de trazer vantagens. Já não se trata de entrar gradualmente no mundo fascinante dos adultos, antes inacessível. Tornar-se adulto já não significa adquirir autonomia e compreender melhor os mistérios do mundo, nem adquirir direitos suplementares que compensem, de certa maneira, a perda dos privilégios da infância. Uma criança, e ainda mais um adolescente, tem hoje poucas razões para desejar crescer.

Esta ausência conjunta da infância e da idade adulta comprometeu um aspecto central da existência humana: a *experiência*. Podemos defini-la como a capacidade de extrair ensinamentos daquilo que se viveu tendo em vista o futuro e como integração dos acontecimentos da vida num *conjunto sensato*, que está para além do acontecimento particular. A experiência tem uma relação estreita com a narração, que também desapareceu do horizonte da vida moderna[121]. No decurso do século XX, a experiência (*Erfahrung*, em alemão: aquilo que se percorreu e de que se extrai uma lição útil) foi cada vez mais substituída pelo acontecimento (*Erlebnis*, em alemão: o que se viveu, o que nos aconteceu sem sabermos como), próximo da emoção. O romance de aprendizagem, produto específico da cultura burguesa, tinha como fundamento a construção da experiência. Quer o herói tivesse êxito, como Wilhelm Meister, ou falhasse, como Julien Sorel, ele atingia sempre o essencial: dar um sentido à sua vida e conceber os elementos particulares, inclusive dolorosos, como parte de um todo que os libertava da sua insignificância ou do

---

[121] Como já tinha notado Walter Benjamin nos seus importantes ensaios «Experiência e pobreza», de 1933, e sobretudo em «O contador», de 1936 (posteriormente coligidos em *Expérience et pauvreté* seguido de *Le Conteur* e *La Tâche du traducteur*, Payot, Paris, 2011).

seu carácter negativo. Por fim, fecha-se o círculo. A crescente impossibilidade de escrever um romance de aprendizagem – que nos nossos dias soa falso e afectado, quando não termina constatando a *impossibilidade* de uma tal conclusão harmoniosa – é um indício eloquente da perda de sentido da sociedade capitalista e da fragmentação da experiência.

O narcisismo e a experiência são duas formas de existência antitéticas. O narcísico, ao reportar tudo à sua pessoa e ao ser incapaz de estabelecer relações objectais, não pode verdadeiramente fazer experiências; estas exigem que a pessoa se perca no mundo circundante para a seguir se reencontrar, enriquecida pelo que nele encontrou[122]. Por consequência, a ascensão do narcisismo foi paralela à substituição da experiência pela *Erlebnis*, o vivido passageiro. Diferentemente da experiência – que inclui sempre a capacidade do indivíduo para elaborar o que viveu e que, idealmente, desagua numa forma de sabedoria –, a *Erlebnis* pode ser vendida como mercadoria e fazer vender mercadorias. Isto é hoje evidente: por um lado, a venda de emoções tornou-se o motor da publicidade, que aos produtos mais banais associa sentimentos sem relação com eles. Não se compra um par de sapatos pelas suas

122 Com efeito, a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, constitui uma visão do mundo concebido como experiência, enquanto percurso de perda e de alienação que se conclui pela integração dos episódios que podiam ser encarados como momentos de perdição. Na introdução, escreve Hegel: «Esse movimento *dialéctico* que a consciência exercita em si mesma, tanto no seu saber como no seu objecto, *enquanto* dele *surge o novo objecto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*. [...] É por essa necessidade que o caminho para a ciência já é *ciência ele mesmo* e, portanto, segundo o seu conteúdo, é ciência da *experiência da consciência*.» (*Phénoménologie de l'esprit* [1807], Aubier, Paris, 1991, pp. 88 e 90.) [*Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Vozes, Petrópolis, 1992, pp. 71 e 72.]

qualidades, mas pelas emoções que esse par de sapatos supostamente representa. As sofisticadas lojas das marcas que estão mais na moda incitam a passar tempo dentro delas enquanto *Erlebnis*, para viver a emoção; a compra de um produto apresenta-se mais como consequência secundária (*shopping experience*[123], «templos do *shopping*»). A organização de «eventos» e de «aventuras», quer se trate de uma *performance* artística ou de uma viagem ao Tibete, tornou-se também um sector económico «de ponta». Além disso, a *experience economy* baseia-se na capacidade de transformar seja o que for em *experience*, em vivido emocionante[124].

---

[123] Tal como no tocante à *experience economy*, que vamos abordar, convém lembrar que, em inglês, a palavra *experience* abarca um campo semântico que inclui aquilo que *opomos* à experiência *stricto sensu*, ou seja, a *Erlebnis*.

[124] Joseph Pine e James H. Gilmore, no seu livro *The Experience Economy. Work is Theatre & Every Business a Stage*, publicado em 1999, afirmam que a economia do consumidor terá doravante atingido um novo estádio, em que a chave do sucesso económico consistiria em propor experiências. Segundo estes autores, este novo estádio sucederia aos estádios anteriores, inicialmente centrados nos bens em si mesmos e, mais tarde, nos serviços. Pine e Gilmore afirmam que nos nossos dias uma empresa, para ter êxito, deve «aprender a criar uma experiência rica e fascinante. [...] A estetização do *hardware design* e das interfaces de utilizadores dos produtos informáticos, a que assistimos em toda a indústria ao longo da década seguinte, corresponde muito bem à ideia da "economia da experiência". Como qualquer outra interacção, a interacção que implica ferramentas informáticas tornou-se uma experiência "de design". Com efeito, podemos dizer que os três estádios do desenvolvimento das interfaces de utilizadores de computadores — interfaces em linha de comando, interfaces gráficas clássicas (GUI) das décadas de 1970-1990 e as novas interfaces sensuais e divertidas da época pós-OS X — podem estar ligados aos três grandes estádios gerais da economia do consumidor: bens, serviços e experiências. As interfaces em linha de comando «fornecem bens», ou seja, limitam-se a uma funcionalidade e a uma utilidade puras. O grafismo acrescenta um "serviço" às interfaces. E no estádio seguinte a interface passa a ser uma "experiência"». — Foi o que disse Lev Manovich, investigador «mundialmente reconhecido» no sector das novas técnicas de informação, na sua *Tate Lecture*, em 2007 (consultável em htpp://manovich.net/content/04-projects/056-information-as-an-aesthetic-event/53_article_2007.pdf). Mais uma vez, isto mostra que, por vezes, intenções não críticas revelam involuntariamente verdades que se teria preferido

Semelhante associação, completamente arbitrária, entre uma mercadoria e valores emocionais baseia-se principalmente na *forma* exterior da mercadoria: é a *estetização do mundo* e o *triunfo do design*. O design foi inventado por William Morris, pela Bauhaus e pelos construtivistas russos, entre o fim do século XIX e a década de 1920, com uma finalidade democrática: permitir a produção em larga escala de objectos de alta qualidade, nomeadamente artísticos, favorecendo assim a sua difusão em todas as camadas da população. Mas mudou por completo de natureza após a Segunda Guerra Mundial e acabou por engolir todos os sectores da cultura; as artes visuais e os objectos quotidianos, o cinema e a fotografia, a arquitectura e o urbanismo já quase só existem como ramos de um design unificado. Isto é particularmente visível na arquitectura, que amiúde mais não visa do que «criar emoções» nos visitantes. Já há algumas décadas, o extremo utilitarismo da mercadoria faz-se acompanhar por um estetismo extremo[125].

---

ocultar – que pensar de uma sociedade em que até a «interface» de um telemóvel se torna uma «experiência» que se compra e em que investigadores analisam, em instituições artísticas famosas, a substituição do grafismo de um sistema operativo informático com a seriedade com que anteriormente nelas se analisava a passagem da pintura maneirista para o barroco?

125 Gilles Lipovetsky e Jean Serroy, em *L'Esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste* (Gallimard, Paris, 2013) [*O Capitalismo Estético na Era da Globalização*, trad. Luís Filipe Sarmento, Edições 70, Lisboa, 2014], fizeram uma descrição detalhada deste estádio do capitalismo. A obra de Lipovetsky mereceria um exame aprofundado. Este autor começou por publicar livros que faziam o elogio do narcisismo (*L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983) [*A Era do Vazio – Ensaios sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Relógio d'Água, Lisboa, 1988] e da moda (*L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris, 1987) [*O Império do Efémero – A Moda e o Seu Destino nas Sociedades Modernas*, trad. Regina Louro, Dom Quixote, Lisboa, 1989]. Mas as suas argumentações podem ser lidas às avessas; ao exaltar o narcisismo do

Todos sabemos também — é por isso que não vamos dedicar ao assunto um análise detalhada — que a virtualização do mundo e a vida nas «redes sociais» fizeram aumentar enormemente as tendências narcísicas, que não se limitam à cultura da *selfie* e à permanente preparação cuidadosa do «perfil» pessoal com vista a obter um número máximo de *likes*. Raramente uma profecia terá sido mais verídica do que a de Andy Warhol — «no futuro, cada qual será uma estrela durante quinze minutos» —, perfeita realização da democracia e da igualdade mercantis. A Internet representa muito bem tanto o sonho do capital — uma expansão potencialmente infinita, sem entraves físicos — como o sonho narcísico dos sujeitos — uma vida sem limites. Esta desrealização é curiosamente paralela a um «excesso de realidade»[126], a uma «tirania da realidade»[127], em que as pessoas se limitam a passar do mesmo para o mesmo, copiando *ad nauseam* realidades já dadas. Mas este paradoxo é apenas aparente: a limitação à «realidade», no sentido mais banal do termo, a falta de imaginação e a difamação do «utopismo» em nome do «realismo» — esta espécie de capitulação perante a realidade social, como se ela fosse «natural» — fazem-se acompanhar por uma substituição das coisas captadas directamente por

---

consumidor e, mais especificamente, a moda, porque constituiriam a expressão acabada do espírito moderno, da autodeterminação dos indivíduos e da democracia, confessa involuntariamente a verdade sobre o que são de facto a democracia e o individualismo na sociedade mercantil: meras variações à superfície do sistema fetichista, em que a liberdade, afinal, consiste em escolher entre dois modelos de telemóvel. Depois disso, Lipovetsky parece ter começado a formular algumas dúvidas, a perguntar a si mesmo se estaria verdadeiramente a viver no melhor dos mundos possíveis e se a estetização do capitalismo criaria efectivamente indivíduos maturos e pós-ideológicos.

126 Annie Le Brun, *Du Trop de réalité* [2000], Gallimard, Paris, 2004.

127 Mona Cholet, *La Tyrannie de la réalité* [2004], Gallimard, Paris, 2006.

imagens fabricadas industrialmente e que amiúde não respeitam nenhuma forma de «realidade» nem dos seus limites.

Mal começámos ainda a avaliar as consequências da revolução antropológica induzida pela digitalização, não só no plano social, mas também no plano neuronal[128]. O próprio estatuto do sujeito e do indivíduo parece estar afectado pela digitalização: alguns comentadores referem — por vezes em tom entusiasta, outras vezes com inquietação — a possível superação do «indivíduo» (o «indivisível») em proveito de um «multividuum», em que o homem particular existiria apenas como elemento de uma inteligência colectiva, comparável à das abelhas — falando-se então de «inteligência distribuída» ou de «inteligência em enxame» (*swarm intelligence*)[129]. Uma tal inteligência residiria na *cloud*, onde estariam armazenados todos os dados e toda a memória de que o indivíduo necessita. Pouco importa que depois todo o saber se torne propriedade de uma única empresa[130] ou que uma tempestade solar apague o conjunto dos dados magnéticos existentes! A isso acrescente-se a aspiração difusa a uma manipulação infinita do corpo humano, o qual deixa também de ser aceite

---

[128] Neste contexto, parecem-nos particularmente úteis duas análises: Nicholas Carr, *Internet rend-il bête? Réapprendre à lire et à penser dans un monde fragmenté* [2010], Robert Laffont, Paris, 2011 [*Os Superficiais — O que a Internet Está a Fazer aos Nossos Cérebros*, trad. Luísa Alves da Costa, Gradiva, Lisboa, 2012], e Sherry Turkle, *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, Nova Iorque, 2011, traduzido em francês e italiano.

[129] Um dos primeiros autores a falar disso em França foi Pierre Lévy, no seu livro *L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberespace*, La Découverte, Paris, 1994. [*A Inteligência Colectiva — Para Uma Antropologia do Ciberespaço*, trad. Fátima Leal Gaspar e Carlos Gaspar, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.]

[130] Ver, por exemplo, Ippolita, *Le Côté obscur de Google*, Rivages, Paris, 2011.

como um «limite», passando a ser um «material» — a manipulação genética e os fantasmas sobre o «trans-humanismo» implicam a união entre as tecnologias e a biologia humana; e a aspiração narcísica à omnipotência gera, através das novas tecnologias, apogeus de delírio inimagináveis há trinta anos.

UMA MUTAÇÃO MAIS ANTIGA QUE O DIGITAL

Antes da explosão do digital já tinham começado outras mutações do sujeito. O sociólogo Alain Ehrenberg foi um dos primeiros a analisar a recriação permanente do sujeito através da utilização de drogas, da exposição nos média e do *coaching*. No seu livro *L'Individu incertain* (1995)[131], Ehrenberg sublinha que o sujeito contemporâneo tem de enfrentar — com frequência sem o conseguir — tarefas diferentes das do passado, mas que continuam a ser bastante pesadas: «Entrámos numa sociedade de auto-responsabilidade: cada qual deve imperativamente encontrar um projecto e agir para si mesmo, para não ser excluído do elo de ligação, seja qual for a fraqueza dos recursos culturais, económicos e sociais de que disponha. [...] [Há] dois laboratórios das nossas confusões: a restauração da sensação do nosso próprio ser, suscitada por drogas ou medicamentos psicotrópicos, e a reconstrução da auto-imagem que há alguns anos a televisão proporciona.»[132] A vida já não é um destino colectivo, constata Ehrenberg,

---

131 Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995. Ehrenberg prolongou as suas reflexões em *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.
132 Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, *op. cit.*, pp. 14-15.

é uma história pessoal — em aparência, convém acrescentar: os indivíduos dependem tanto como antes de mecanismos que não podem perceber nem influenciar — cuja inteira responsabilidade cabe ao indivíduo: hoje em dia, somos menos incitados a «automatismos de comportamentos ou de atitudes» do que a «sermos responsáveis por nós mesmos»[133]. «As qualidades de disponibilidade, de abertura aos outros, de negociação e de comunicação são exigidas a cada um de nós, quando há apenas trinta ou trinta e cinco anos elas eram inteiramente desconhecidas da maioria das pessoas. A inibição torna-se uma desvantagem para nos inserirmos social e relacionalmente, e a autoconfiança, um trunfo crescente.»[134] Já não são apenas as capacidades profissionais, é a personalidade por inteiro que o indivíduo deve vender, e este tem de dedicar muita energia a torná-la apta a encontrar compradores[135]. Ehrenberg também constata que a ordem para gozar a todo o custo esmaga frequentemente o indivíduo: «Deu-se uma desculpabilização a respeito da moral, mas em troca de uma culpabilidade a respeito de outrem e de si mesmo: não estar à altura de ter e dar prazer.»[136]

Ehrenberg define a «incerteza» do indivíduo contemporâneo, aparentemente resultante de uma escolha, como resultado da necessidade de ele próprio construir o seu lugar. Tal como Boltanski e Chiapello, localiza as origens de tais coisas na boémia artística de outrora: «Nisto,

133 *Ibid.*, p. 18.
134 *Ibid.*, p. 149.
135 Ver a análise, já clássica, que Richard Sennett apresenta deste assunto em *The Corrosion of the Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W. W. Norton, Nova Iorque, 1998. [*A Corrosão do Carácter — As Consequências Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo*, trad. J. A. Freitas e Silva, Terramar, Lisboa, 2001.]
136 Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, *op. cit.*, p. 257.

estamos perante a generalização de um modo de existência da individualidade durante muito tempo limitado a elites ou a artistas, a um género de experiência detectável no início do século XIX na literatura e na boa sociedade, através do dândi e do artista, que foram os primeiros a construir-se em torno de uma "obrigação de incerteza". Este modo de existência é hoje o de toda a gente, mas de modo diferente e desigual nos bairros chiques e no inferno social.»[137]

Perante obrigações tão pesadas e difíceis de delimitar, o indivíduo deixa-se facilmente seduzir pelas ajudas que o mercado e as tecnologias propõem: «A evolução das relações com a televisão e com os psicotrópicos é característica do desenvolvimento maciço de tecnologias identitárias e de indústrias de auto-estima. Estas constroem-se sobre a integração da subjectividade na técnica, quer isso releve dos domínios da farmacologia ou da electrónica. [...] O indivíduo, *hoje*, consiste numa autonomia assistida de múltiplas formas.»[138] Ehrenberg insiste também no modo como os indivíduos recorrem às drogas para continuarem a trabalhar e a afirmar-se na concorrência. As drogas chegaram a França com «o espírito empresarial, da competição desportiva, da aventura e dos desportos radicais», como *psychic-building*[139]. Elas «começam a ser sentidas como dopantes da acção individual e são doravante os auxiliares químicos do indivíduo, que tem de ser o

---

[137] *Ibid.*, pp. 18-19.

[138] *Ibid.*, p. 305.

[139] Já em 1974, um em cada cinco alunos do ensino secundário recorria a medicamentos psicotrópicos quando se via em dificuldades (*ibid.*, p. 95). Presentemente, em França, «um em cada quatro franceses consumiu um psicotrópico nos últimos doze meses» (*Le Monde*, 9 de Setembro de 2008 – mas as informações deste género ressurgem continuamente).

empresário da sua própria vida»[140]. Por conseguinte, segundo Ehrenberg, há uma ligação entre a retórica neoliberal da «responsabilidade do indivíduo» e a utilização maciça de drogas. Os medicamentos psicotrópicos «tendem mais a ser meios de incrementar o desempenho do indivíduo e o seu conforto psíquico do que uma evasão perante a realidade, uma forma de passividade ou um aspecto do hedonismo». Em suma, trata-se de *dopagem*[141]. Agir sobre si mesmo já não é uma questão de introspecção e de disciplina, mas sim de substâncias químicas e de *coaching* profissional.

Segundo Ehrenberg, a difusão das drogas socialmente aceites, como o Prozac, comporta três riscos importantes. Primeiro, mudar decorre agora menos de uma autocompreensão do que do facto de ser compreendido por um especialista. Depois, a depressão é considerada uma doença. Por último, «crescentes dificuldades para suportar frustrações, por não se dispor de meios de diferenciar sofrimentos patológicos e infelicidades correntes, podem contribuir, num círculo vicioso, para suportar cada vez menos os problemas sem o auxílio de químicos. Estas dificuldades não podem deixar de aumentar numa sociedade de auto-responsabilidade, em que o insucesso escolar, profissional ou social é cada vez mais imputado ao próprio indivíduo e conduz a frustrações de massas que as sociedades onde imperava o destino não conheciam»[142]. A medicalização do sofrimento psíquico — que leva a considerar a tristeza como uma doença — altera profundamente a relação que o sujeito mantém consigo mesmo: «Concordamos

[140] Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, *op. cit.*, p. 125.
[141] *Ibid.*, pp. 127-128.
[142] *Ibid.*, p. 150

com Édouard Zarifian quando ele escreve: "Passámos progressivamente do tratamento das perturbações psíquicas [...] para a medicalização sistemática do simples sofrimento psíquico existencial".»[143] Já não se trata, por conseguinte, de resolver um problema contemporâneo, mas de propor paliativos sem os quais a existência deixa de ser possível: «Sabemos cada vez menos curar, mas, cada vez mais, vamos ter de prestar assistência.»[144]

O indivíduo vê-se permanentemente obrigado a ser «responsável» pela sua vida, sem dispor dos meios que lhe permitam fazê-lo. É isso, segundo o sociólogo anglo-polaco Zygmunt Bauman, que fundamenta a oposição entre «sociedade sólida» e «sociedade líquida». Os «cenários» que nos bastava seguir (de que falámos no início deste capítulo) perderam uma grande parte da sua importância no contexto de uma sociedade «evoluída», e a luta contra o que dela resta (sobretudo no domínio do «género») tornou-se uma das actividades preferidas dos «progressistas». Não se trata de sentir uma qualquer nostalgia de tais cenários, mas o seu desaparecimento, sem que tenha sido dada aos indivíduos a possibilidade de decidirem eles próprios a sua vida, tornou-os extremamente vulneráveis. Os indivíduos contemporâneos são desorientados pela obrigação permanente de tomar decisões a respeito de quase todos os aspectos da sua existência, sem poderem verdadeiramente decidir sobre seja o que for. Já não podem desculpar-se por terem nascido na província, ou mulher, ou numa família operária ou imigrante, ou até com um determinado físico; se não têm a vida que desejam, é por culpa sua, e unicamente por culpa sua.

143 *Ibid.*, p. 147.
144 *Ibid.*, p. 159.

É porque não trabalharam bastante, porque seguiram mal a dieta, porque não compraram um bom modelo de telemóvel, porque não «geriram o casal» bastante bem...

4

A CRISE DA FORMA-SUJEITO

Tal como o valor, a forma-sujeito, que transporta o valor — e é por ele transportada —, entrou em crise há várias décadas. Segundo a acepção habitual do termo, o sujeito é autoconservação, auto-afirmação; como disse Espinosa, «o esforço para se conservar é a própria essência de uma coisa. [Ele] é o primeiro e único fundamento da virtude»[1]. Esta asserção está na base do pensamento moderno[2]. Todavia, como vimos, a forma-sujeito está longe de assentar unicamente na racionalidade e numa busca razoável dos seus «interesses»; ela tem um «reverso obscuro». Esta dicotomia da forma-sujeito remete simultaneamente para a «clivagem» entre esfera do valor e esfera do não-valor[3] e para o facto de as acções que parecem obedecer ao princípio de realidade não passarem com frequência de subterfúgios para realizar desígnios muito mais sombrios, provenientes da primeira infância, nomeadamente no caso do narcísico.

---

1 *Ethica ordine geometrico demonstrata* [1677], pars IV, propositio XXII, demonstrativo et corollarium (*Éthique* [1930], Ivrea, Paris, 1983, p. 230).

2 Esta frase de Espinosa «contém a verdadeira máxima de toda a civilização ocidental, onde vêm aquietar-se as diferenças religiosas e filosóficas da burguesia» (Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 45). [*Dialética do Esclarecimento*, *op. cit.*, p. 33.]

3 Remetemos, a este propósito, sobretudo para o nosso ensaio «Le "côté obscur" de la valeur et le don», em *Crédit à mort*, *op. cit.*, e para as referências à teoria de Roswitha Scholz nele contidas.

Este «reverso obscuro» encontra a sua forma mais extrema na destruição sem fim e na autodestruição. A agressão não é, enquanto tal, um comportamento inexplicável ou irracional; ela pode ter como objectivo apropriar-se de bens ou de corpos, quer para os reduzir ao estado de escravo, quer para obter com eles uma satisfação libidinal. O que é muito mais difícil de explicar é a «violência autotélica», como lhe chama o sociólogo alemão Jan Reemtsma no seu livro *Vertrauen und Gewalt* [Confiança e violência][4]: uma violência cujo objectivo é a sua própria satisfação e que não só não aumenta o bem-estar do agressor, mas, com frequência, lhe custa caro — porque a comete podendo prejudicar-se e, em certos casos-limite, autodestruir-se. Sempre existiram actos incompatíveis com a assunção simplista de um omnipresente «instinto de sobrevivência». O sofrimento, a destruição e a morte, tanto de outrem como do próprio, deixam então de constituir um *meio* para realizar um objectivo pertencente à ordem dos interesses da vida, passando a ser um *fim*.

Desde finais da década de 1990, multiplicaram-se massacres premeditados em escolas, universidades, locais de trabalho e noutros espaços públicos, principalmente nos Estados Unidos, mas não só; atentados qualificados como «jiadistas», mas que não entram nas categorias tradicionais da política e da religião; ataques, ou mesmo

---

4 «A violência autotélica visa a destruição da integridade do corpo. [Ela] é a que [nos] perturba mais, que mais parece furtar-se à compreensão, e também à explicação.» (Jan Reemtsma, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité* [2008], Gallimard, Paris, 2013, p. 105.) [*Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, HIS Verlag, Hamburgo, 2008.]

homicídios, imotivados, em locais públicos – muitas vezes por causa de um «olhar de través»; ataques ferozes contra imigrantes, marginais ou homossexuais. Podemos também citar o caso do avião da Germanwings lançado pelo piloto contra uma montanha, em 2015. É conhecida a violência sádica manifestada por certas formas de criminalidade ligadas ao tráfico de droga, nomeadamente no Brasil e no México, cujos autores sabem, com quase toda a certeza, que vão morrer jovens. São também conhecidos os «assassínios gratuitos» em famílias consideradas sem problemas, muitas vezes em zonas de vivendas[5]; os actos de vandalismo grave, como lançar pedras para auto-estradas; as

5 Massacres em família, houve-os sempre (ver o famoso caso do parricida Pierre Rivière, ocorrido em França em meados do século XIX). Nem sequer se trata de saber se nos nossos dias eles são deveras mais frequentes do que dantes. O mais importante é que as suas formas mudam. Estas são muito eloquentes: se numa família pequeno-burguesa sem problemas particulares, descrita pelo «especialista em psiquiatria» como «extraordinariamente normal», um dia o filho de quinze anos, considerado até então um «anjo», decide espontânea mas calmamente, e na plena posse das suas faculdades mentais (segundo o especialista), exterminar toda a família, abatendo a tiros de espingarda o pai, a mãe, o irmão e a irmã, uns a seguir aos outros, mal eles chegam a casa, revendo entre cada um desses actos uma cassete do desenho animado *Shrek*, sem conseguir explicar depois o seu gesto, sem exprimir qualquer emoção ou desgosto, respondendo pausadamente às perguntas da juíza ao longo do seu julgamento e abanando simplesmente a cabeça ao ouvir a sua condenação a dezoito anos de prisão (caso de Pierre F. em Ancourteville-sur-Héricourt, no Norte de França), não podemos deixar de ser levados a pensar que se trata de um resumo concentrado que remete para uma lógica mais geral — o que aliás explica a forte impressão que este género de crimes suscita. Seria consolador explicar estes actos pela loucura ou pelo meio social, ou até por uma longa série de litígios anteriores, mas os factos furtam-se a este tipo de causalidade. Nos dramas familiares «tradicionais», da tragédia grega à família real nepalesa, havia sempre um excesso de emoção que se descarregava no crime. O que surpreende nos dramas contemporâneos, como em muitas perturbações psíquicas, é a *ausência* de emoção e a falta de «móbil». O que merece uma explicação psicossocial não é a ideia ocasional — não tão rara — de matar os pais, mas sim a ausência de mecanismos de inibição e a facilidade com que o acto é desencadeado.

torturas e os assassínios cometidos por jovens de meios abastados com o único objectivo de sentirem «grandes comoções». Até mesmo as revoltas nas periferias pobres das grandes cidades francesas, inglesas e norte-americanas têm perdido, cada vez mais, o seu carácter político, reduzindo-se por vezes a simples catarses de raiva. Apesar das suas evidentes diferenças e da parte imponderável de qualquer acto individual, desprende-se destes actos uma semelhança que está para além das classificações e estatísticas[6]. O seu aumento mas, sobretudo, os seus traços específicos exigem considerações específicas. Tentaremos explicá-las aqui, pelo menos em parte, pela crise geral da forma-sujeito, que corresponde à crise da forma-valor e desagua numa verdadeira «pulsão de morte» em que coexistem destruição e autodestruição. As tendências suicidárias do capitalismo mundializado encontram-se nas tendências suicidárias, latentes ou declaradas, de numerosos indivíduos; a irracionalidade do capitalismo corresponde à irracionalidade dos seus sujeitos. Este fenómeno exprime claramente o declínio da forma-sujeito e o devir-visível do seu núcleo oculto, que existe desde as suas origens.

Estas formas de violência não se explicam pelos «interesses» dos actores que as cometem, desmentindo assim o utilitarismo, tão caro aos liberais como aos marxistas tradicionais. Também não teria sentido confundir as coisas citando as numerosas manifestações de violência observadas ao longo da História para disso concluir que hoje

[6] Götz Eisenberg (ver mais à frente) admite ele próprio que utiliza com frequência a palavra «amoque» de uma forma vaga e mais propriamente associativa. Ver Götz Eisenberg, ... *damit mich kein Mensch mehr vergisst! Warum Amok und Gewalt kein Zufall sind*, Pattloch, Munique, 2010, p. 50.

não estaríamos pior do que dantes e que nada de novo haveria debaixo do Sol. Uma tal difusão da pulsão de morte numa tão larga escala e em formas tão variadas, em todas as camadas da população e em toda a superfície do globo, é, pelo menos em tempo de «paz», uma novidade histórica. A questão, contudo, não está em saber se a violência aumentou, mas quais são as *formas características* da violência contemporânea.

Foi Freud o primeiro a afirmar a existência de uma «pulsão de morte» que está para além da agressividade. É também uma das suas noções mais difíceis de apreender e uma das mais controversas. Limitar-nos-emos a lembrar que Freud introduziu esta expressão, em ruptura com muitas das suas concepções anteriores, no livro *Para Além do Princípio do Prazer*, em que tenta elaborar uma reflexão sobre a experiência da Primeira Guerra Mundial. Neste livro afronta, designadamente, fenómenos que parecem incompatíveis com o princípio psicanalítico fundamental segundo o qual cada ser humano busca apenas o seu prazer. No seu ensaio, Freud passa rapidamente da situação histórica para um nível que ele próprio qualifica como «muito especulativo»[7], fazendo decorrer a pulsão de morte, em última análise, de uma tendência cósmica para a decomposição e para o regresso à calma da matéria inorgânica. Todavia, à pulsão de morte opõe-se Eros, a força que procura compor e unir os elementos dispersos com vista a construções mais elaboradas, quer sejam a família, a cultura ou a sociedade.

Apesar do carácter muito especulativo desta «pulsão de morte», que contrasta com o desejo habitual de Freud de

---

[7] Que o levou ao ponto de se reivindicar do filósofo pré-socrático Empédocles.

se manter nos limites de uma estrita cientificidade, e apesar das fortes resistências com que este conceito deparou, desde o início, entre muitos dos seus discípulos, Freud manteve-o até morrer. Atribuiu-lhe até um papel central na última síntese que publicou da sua teoria, o *Compêndio da Psicanálise* (1938). As pulsões libidinais e as pulsões de autoconservação, cuja oposição ocupava anteriormente um lugar importante no seu edifício teórico, foram reunidas sob a designação de «pulsões de vida», antagonistas das «pulsões de morte». Em *O Mal-Estar na Civilização* (1930) ou em *Porquê a Guerra?* (1933), Freud utilizou este conceito para explicar as pulsões destruidoras da cultura contemporânea.

Entre os numerosos aspectos pouco claros do conceito de «pulsão de morte» encontra-se a relação com a agressividade. Por um lado, Freud identifica a pulsão de morte com o «princípio de Nirvana» ou «princípio de constância», ou seja, com a suposta tendência de qualquer organismo para reduzir as tensões ao nível mais baixo ou para as manter num nível constante — o que não é a mesma coisa, como assinalam Laplanche e Pontalis, mas este não é aqui o ponto essencial[8]. A pulsão de morte consistiria então na busca de um estado sem tensões ou desejos, um estado de repouso absoluto. Pode encontrar-se um tal estado, fora do retorno ao ser monocelular ou inorgânico, na situação pré-natal, e considerar a pulsão de morte como o desejo de ali regressar — ou de voltar ao narcisismo primário pós-natal. A pulsão de morte estaria assim associada ao narcisismo — mas Freud insiste pouco nesta ligação[9]. Por outro

---

[8] Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 332. [*Vocabulário da Psicanálise, op. cit.*, p. 465.]

[9] Foi André Green que estudou esta possível ligação, no seu livro *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, Paris, 1983. [*Narcisismo de Vida. Narcisismo de Morte*, trad. Claudia Berliner, Escuta, São Paulo, 1988.]

lado, as pulsões de vida levam as pulsões de morte a virarem-se para o exterior, para evitar a autodestruição do organismo vivo. Transformam-se então em agressão, e a sua observação é muito mais fácil. As exigências da vida em sociedade — que Freud designa como «cultura» — obrigam por fim o indivíduo a renunciar à prática integral desta descarga sobre o exterior e a dirigir para si mesmo uma parte da agressividade. Mas os homens, garante-nos Freud, aceitam de má vontade esta restrição da sua agressividade, que acaba por constituir o pano de fundo das guerras e de outras violências.

O papel da pulsão de morte no interior do tardio edifício teórico de Freud — o «segundo tópico» — levanta igualmente numerosos problemas, sobretudo no tocante à sua relação com o «princípio de prazer» e com as instâncias psíquicas do eu, do *id* e do *superego*. Na maior parte, os autores psicanalíticos abandonaram depois este conceito, de forma implícita ou explícita. Como vimos, Marcuse é uma notável excepção: em vez de recusar um conceito que parecia incompatível com qualquer interpretação «progressista» da psicanálise, aceitou-o e afrontou-o. Segundo ele, esta pulsão existe de facto, mas tem causas históricas, e o seu impacto na vida social pode ser drasticamente reduzido.

A força do conceito freudiano está em não se referir apenas à agressividade real, tal como foi analisada muitas vezes, por exemplo na etologia — à qual se refere amplamente Erich Fromm no seu livro tardio *Anatomia da Destrutividade Humana*[10] —, e que se explica pelas vantagens que dá ao

[10] Erich Fromm, *La Passion de détruire. Anatomie de la destruction humaine* [1973], Laffont, Paris, 1975. [*Anatomia da Destrutividade Humana*, trad. Marco Aurélio de Moura Matos, Zahar, Rio de Janeiro, 1979.]

seu autor. Freud tenta igualmente explicar a auto-agressão, muito mais difícil de compreender. A fraqueza da sua explicação, a nosso ver, decorre do seu carácter antropológico, ontológico ou mesmo cósmico. Qualquer forma de violência só nela surge como caso particular de um fenómeno muito geral. No entanto, tal como Marcuse, que levou a sério a «pulsão de morte» e construiu sobre esta noção uma crítica do capitalismo, pensamos ser necessário admitir que uma parte das pulsões destruidoras está bem presente no ser humano desde o início e não provém apenas da corrupção de uma natureza humana em que anteriormente isso não teria existido. O capitalismo não as inventou, mas fez saltar as barreiras que as refreavam e favoreceu a sua expressão, com frequência para as explorar.

Seguiremos aqui um outro rumo: em vez de nos interrogarmos sobre a pulsão de morte como princípio ontológico, tentaremos aproveitar este conceito para compreender as conclusões da forma-sujeito na época da decomposição do capitalismo. Deixemos em paz as amibas monocelulares e perguntemo-nos de que modo este conceito, mesmo com um valor um pouco metafórico, pode ajudar-nos a compreender o desencadeamento das forças destruidoras na época moderna e contemporânea.



AMOQUE E JIADE

Na sociedade contemporânea, uma manifestação particularmente notável da «pulsão de morte» em estado puro é o amoque. Este, na origem, designava um acesso de loucura homicida característico da cultura malaia, onde existia enquanto «comportamento desviante ritualizado»,

como diz a etnopsiquiatria. A definição fazia referência a um indivíduo que, em geral após uma afronta, corria para a rua e matava à punhalada, em estado de transe, as pessoas que encontrava, ao acaso, até ao momento em que era dominado e eventualmente abatido. Há já algumas décadas, este termo — que se tornou familiar graças ao título de um romance de Stefan Zweig publicado em 1922 — é utilizado na Alemanha para qualificar actos chamados, em geral, «massacres no meio escolar», «matanças em massa», «actos de assassinos loucos», etc.

Na sua forma mais característica, o amoque designa o acto de um indivíduo que entra numa escola — nesse caso fala-se de *school shooting* —, numa universidade, num cinema ou noutro local público e dispara à queima-roupa sobre as pessoas presentes, acabando esse indivíduo, em geral, por se suicidar. Ainda que algumas matanças relacionadas com esta categoria tenham ocorrido desde o início do século XX, só a partir da década de 1990 este fenómeno adquiriu uma tal amplitude. O chamado massacre de Columbine, do nome da escola secundária da cidade de Littleton, nos Estados Unidos, que levou à morte de quinze pessoas, em 20 de Abril de 1999, é o caso mais conhecido e constitui uma espécie de «paradigma» do amoque. É também o mais estudado. A pior matança foi a da universidade norte-americana de Virginia Tech, em 2007, que causou trinta e duas mortes. A grande maioria destas matanças ocorreu nos Estados Unidos, na Alemanha e na Finlândia, mas nas últimas décadas tem havido amoques escolares em pelo menos uma trintena de países.

Podemos fazer uma espécie de retrato «ideal-típico» do assassino de massas em contextos escolares: é um homem jovem, ou mesmo adolescente, que cresceu numa família «sem problemas», ainda que os pais, com frequência, sejam

divorciados. Não é conhecido como um indivíduo violento e não tem registo criminal. Pouco sociável, passa muito tempo na Internet e na sua consola de videojogos. Excluído da vida social e em dificuldades perante as exigências escolares ou profissionais, tem uma relação dolorosa com a sua existência e com o seu futuro. A pouco e pouco, vê-se conquistado pelo ressentimento e pela depressão, e, não podendo encarar uma saída positiva, concebe o projecto de sair estrondosamente deste mundo, através de uma acção escandalosa, levando com ele o maior número possível de pessoas. Esse dia de glória é cuidadosamente preparado, às vezes no seu diário íntimo ou na Internet, outras vezes aludindo vagamente a esse projecto junto dos seus colegas de turma. O amoque moderno, diferentemente do caso etnológico a que deve o nome, não é espontâneo nem provém de um acesso de raiva surgido de modo imprevisto. É o resultado de um cálculo, de uma lenta maturação.

Em geral, este «assassino louco» age sozinho – os dois autores do massacre de Columbine foram uma excepção –, após ter obtido armas[11]. Quando o dia previamente determinado chega por fim, ele «posta» uma mensagem na Internet ou deixa uma espécie de testamento. No local da matança, amiúde vestido de preto, começa a disparar

---

[11] Coisa que, mesmo na Europa e até para adolescentes, nunca parece difícil. É pois enganoso atribuir a responsabilidade dos actos de amoque à livre circulação de armas nos Estados Unidos, como faz Michael Moore no seu filme *Bowling for Columbine* (2002). A grande quantidade de armas em circulação antes explicaria a facilidade com que querelas banais degeneram espontaneamente em homicídios. Os factos podem por vezes ser semelhantes aos do amoque – como quando um homem bêbedo que julga ter sido enganado num jogo de cartas, num bar, corre a sua casa, pega numa arma, regressa ao bar e dispara sobre toda a gente. Contudo, a dinâmica psicossocial é muito diferente.

friamente, sem dizer nada, sobre quem encontra no caminho. Prossegue assim até ao momento em que é morto pela polícia ou então volta a arma contra si mesmo, por vezes após uma troca de tiros. Alguns, por vezes, suicidam-se depois de serem detidos. Quase todas as matanças são uma espécie de «suicídio alargado».

Estes traços formam uma espécie de «base comum» que tem numerosas variações. Alguns, antes de saírem de casa, matam parentes, designadamente a mãe. Não se lhes conhece qualquer motivação política directa, no sentido de uma participação em actividades organizadas — o futuro autor de um amoque vive entrincheirado em casa e não convive com ninguém regularmente, tal como nada o entusiasma deveras. No entanto, alguns são abertamente racistas e arvoram simpatias pela extrema-direita. Os dois adolescentes que cometeram o massacre de Columbine tinham escolhido conscientemente a data de 20 de Abril, aniversário do nascimento de Hitler, e um deles exprimira no seu diário íntimo convicções racistas, anti-semitas, homofóbicas e sexistas[12].

O local do amoque é geralmente escolhido pelo assassino por ali ter vivenciado o que sentiu como uma sequência de humilhações insuportáveis[13]: a escola, sobretudo, por vezes a universidade, mais raramente o local de trabalho, mas também sítios como os centros de emprego alemães. Um enorme ressentimento, a sensação de ter sido alvo de uma injustiça e de não ter tido o que merecia constituem invariavelmente o pano de fundo psíquico do autor

---

[12] Estes diários, após terem sido mantidos secretos, foram dados a público em 2011 e podem ser consultados na Internet. Em contrapartida, vídeos rodados pelos assassinos foram destruídos pela polícia local, a pretexto de impedirem a sua difusão na Internet.

[13] Alguns locais são escolhidos ao acaso, mas estes são muito mais raros.

de amoques. Os casos de amoque «clássico» – algumas dezenas de matanças que, no total, causaram centenas de mortes – suscitaram perturbações consideráveis, sobretudo na Alemanha, onde há agora uma abundante literatura sobre este assunto (evocaremos mais adiante a singularidade do caso francês). O amoque, embora muito raro, impressiona fortemente a imaginação colectiva, devido ao seu carácter altamente significativo.

A partir de 2010, ocorreram numerosos acontecimentos que apresentam vários pontos comuns com o amoque «clássico», mas que outros aspectos importantes distinguem deste. Em 2012, num cinema da cidade de Aurora, no Colorado, um jovem disfarçado de Batman matou doze pessoas na estreia de um filme dedicado a esse super-herói – não se suicidou. O acto do piloto da Germanwings que em 2015 fez despenhar o avião num maciço dos Alpes tem muitas semelhanças com um amoque, embora pareça que o seu autor hesitou, até ao último momento, entre um suicídio «normal» e um suicídio «alargado» – sofria há muito tempo de depressão e receava perder o emprego justamente por causa dessa doença e de outras perturbações afins.

São sobretudo as fronteiras entre o amoque «não motivado» e o acto com justificações ideológicas que recentemente começaram a desfazer-se, abrindo um novo capítulo na história das matanças em massa. Os atentados suicidas perpetrados por islamitas no início da década de 1980 já apresentavam alguns traços comuns ao amoque – incluindo o facto de gravarem um vídeo-testamento antes do acto. Alguns raros comentadores não deixaram de o fazer notar, como Robert Kurz, que, logo em 2001, pouco depois dos atentados do 11 de Setembro, escreveu que as imolações não se explicavam apenas pelas particularidades de uma

religião ou de uma cultura «arcaica», revelando também elementos decididamente modernos. Kurz lembrou, entre outras coisas, que os autores do massacre de Columbine tinham também imaginado desviar um avião e fazê-lo despenhar-se em Nova Iorque[14].

O assassínio em massa perpetrado em Julho de 2011 pelo norueguês Anders Breivik apresenta algumas características do amoque, mas diferenciam-no outros traços. O seu autor não se suicidou e transformou o seu julgamento numa tribuna política, justificando o seu acto com considerações ideológicas racistas. O massacre de Charleston, nos Estados Unidos, em Junho de 2015, que causou nove mortes numa igreja metodista negra, teve como autor um «supremacista» branco, que também deixou um «manifesto» e esperava suscitar outras acções semelhantes — este também não se suicidou.

Mas foram sobretudo os atentados atribuídos à Organização do Estado Islâmico que misturaram os géneros. Os ataques, em Paris, contra o jornal *Charlie Hebdo* e contra a sala de concertos Bataclan, em Janeiro e Novembro de 2015, bem como os de Bruxelas em Março de 2016, relevavam ainda do atentado político clássico e foram realizados por comandos preparados que há anos evoluíam nos círculos salafistas. O caso do tiroteio de San Bernardino, na Califórnia, é mais complicado: no dia 2 de Dezembro de 2015, um casal de origem paquistanesa que tinha acabado de ter um bebé abriu fogo num centro médico e matou catorze pessoas, fugindo depois e acabando por ser abatido pela polícia. Em Orlando, na Florida, no dia 12 de Junho de 2016, numa discoteca frequentada por homossexuais,

[14] Robert Kurz, «La pulsion de mort de la concurrence», in *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Lignes, Paris, 2004, p. 77.

um homem de origem afegã, casado duas vezes e pai de família, conhecido pelo seu temperamento violento, assassinou quarenta e nove pessoas antes de ser abatido pela polícia. A motivação islamita mostrou-se mais claramente nos atentados perpetrados por Mohamed Merah em Toulouse e Montauban, em Março de 2012, contra militares do exército e uma escola judaica. Evidentemente, a personalidade muito perturbada do assassino foi, sem dúvida, determinante para entrar em acção. O quadro apresenta-se ainda mais comprometido no caso do empregado de origem magrebina que decapitou o patrão, na região de Isère, em França, em Junho de 2015, e arvorou ali uma bandeira do Estado Islâmico; é-o igualmente no caso da matança de Nice, a 14 de Julho de 2016. Podemos também mencionar outras acções, menos clamorosas, em que indivíduos oriundos da imigração muçulmana, mas que não se distinguiam por qualquer prática religiosa particular e tinham percursos erráticos pontuados por pequenos delitos, decidiram sair com estrondo de uma situação pessoal vivida como sem saída. Em geral, tais acções ocorreram depois daquilo a que os média chamaram «radicalização relâmpago», amiúde efectuada de forma solitária na Internet. Esses indivíduos agiram sozinhos, mas optaram, no último momento, por se reivindicar do Estado Islâmico, dando assim um «sentido» aos seus actos ligando-os a uma comunidade imaginária. Gritar «Allah akhbar» ao entrar em acção, mesmo que nada na sua vida o tivesse até então predisposto a acabar como mártir do islão, garante ao homicida uma certa ressonância mediática, remetendo para a ideia de uma internacional do niilismo. Obviamente, isto não impede que outros se tenham convictamente comprometido com esse caminho durante anos, antes do derradeiro sacrifício.

Não é possível examinarmos aqui mais longamente um assunto como o jiadismo, mesmo limitando-nos à sua parte europeia. O fenómeno apresenta demasiadas facetas diferentes e evolui constantemente. Digamos apenas que lembrar a dimensão psicopatológica dos actos qualificados como jiadistas não significa, de modo nenhum, negar ou subavaliar a dimensão a que podemos chamar «política». As trajectórias biográficas que levaram os homicidas a cometer os seus actos não relevam de problemas «pessoais», são o reflexo directo de factores sociais. Ainda que alguns dos indivíduos propensos a amoque ou alguns jiadistas seguissem um tratamento psicológico ou psiquiátrico, amiúde por depressão, isso não significa que possamos explicar o motivo destes fenómenos encarando as psicologias individuais. Seria tão erróneo como levar sempre à letra as suas motivações ideológicas. Nos países ocidentais, o terrorismo de origem islamita nunca teria encontrado um número tão elevado de candidatos se não tivesse podido pescar num reservatório de pessoas desesperadas pelo desmoronamento social em curso e prontas a cometer um homicídio-suicídio. A crescente diversidade dos perfis de homicidas mostra o grau de difusão de uma forma de ódio autodestrutivo em grupos muito diferentes da população. Homens e mulheres, europeus «de gema» ou imigrados, ricos ou pobres, perdidos ou diplomados, todos podem ver-se atingidos pelo ódio e pelo desejo de se imolarem numa grande conflagração final[15].

Um outro indício do parentesco, ou mesmo do paralelismo, entre amoque e jiadismo é a sua distribuição geo-

---

[15] Até aqui, os grupos não participam nisso nas mesmas proporções. No entanto, é bastante significativo o aumento do número de raparigas e de convertidos nas fileiras do islamismo radical.

gráfica. A França foi durante muito tempo poupada pelo *school shooting*[16], mas esta forma de «excepção francesa» acabou em Março de 2017, quando um aluno, inspirando-se explicitamente na matança de Columbine, feriu várias pessoas no liceu que frequentava na cidade de Grasse (Alpes Marítimos). Este caso perfeitamente «típico» de amoque escolar não teve, felizmente, o fim trágico do original. Até então, em França só tinha havido dois casos próximos do amoque: a matança perpetrada em Tours, em Outubro de 2001, quando um ex-ferroviário matou quatro transeuntes, e o massacre, com motivações vagamente políticas, do conselho comunal de Nanterre, cometido por Richard Durn em Março de 2002. Este último redigiu aliás uma carta-testamento perfeitamente característica de um amoque: «Vou tornar-me um *serial killer*, um louco que mata. Porquê? Porque o frustrado que eu sou não quer morrer sozinho; já que tive uma vida de merda, quero sentir-me, por uma vez, poderoso e livre.» Em contrapartida, a França detém o triste recorde de actos jiadistas na Europa. A Alemanha, por seu lado, tem o número mais elevado na Europa de amoques nas escolas ou na rua — como o tiroteio num restaurante McDonald de Munique, em Julho de 2016 — e de agressões mortais sem motivo ou provocadas por fúteis altercações no espaço público. É como se estas duas formas de matança, actos jiadistas e amoques «clássicos», para além das suas motivações aparentes ou falta de motivação, ocupassem mais ou menos o mesmo

16 É o que explica também os poucos livros publicados em França sobre este assunto. *Tueurs de masse. Un nouveau type de tueurs est né*, de Olivier Hassid e Julien Marcel (Eyrolles, Paris, 2012), trata este tema sobretudo a partir de estatísticas e tenta explicá-lo por factores estreitamente sociológicos (desemprego, assédio, etc.).

«espaço» na psicologia colectiva[17]. E embora os perfis psicológicos dos autores difiram, o que têm em comum é um desespero e um ódio sem nome e sem limites que tanto visa a autodestruição como a destruição. Os alvos (infiéis ou homossexuais, colegas de turma ou políticos, professores ou simples transeuntes) parecem ser intercambiáveis. De resto, diferentes modalidades de violência amalgamam-se no quotidiano, nomeadamente formas tradicionais e arcaicas, baseadas essencialmente na defesa da «honra masculina», com expressões *high-tech* tais como a transmissão do crime em directo nas redes sociais.

Explicar estes homicídios com o «ódio pelo outro» é um pouco insuficiente. O racismo ou a homofobia não datam dos nossos dias. O que é preciso explicar é o processo de entrar em acção. Provavelmente, estamos menos perante um aumento das pulsões homicidas do que face a uma retirada das barreiras (*garde-fous*, bela expressão francesa, desconhecida noutras línguas) que impediam a concretização desses actos. Não é necessariamente o ódio que é novo, é o grande número de pessoas dispostas a morrer para o satisfazer, sem com isso obter qualquer outra vantagem. A evolução social das últimas décadas retirou a numerosos indivíduos os anticorpos necessários para represar as «paixões tristes», as quais, embora nem sempre sejam geradas unicamente pela sociedade capitalista, nesta prosperaram, seguramente, como flores venenosas sobre um cadáver em putrefacção.

Mutatis mutandis, estaríamos tentados a fazer um paralelo com uma outra patologia muito rara, mas que impressiona

---

17 Desde que o amoque «puro» e os «actos jiadistas» passaram a assemelhar-se cada vez mais, ambos ocorrem tanto na Alemanha (matança do mercado de Natal em 2016, em Berlim) como em França (tiroteio de Grasse).

também pelo seu carácter altamente simbólico: a *hipersensibilidade química múltipla*, observada desde a década de 1980. Quem quer que sofra desta grave doença é obrigado a viver recluso num ambiente estéril, porque não pode sobreviver (nos casos mais graves) em contacto com certas substâncias químicas, apesar de estas serem bastante correntes. Tais substâncias são em geral provenientes da produção industrial (pesticidas, gases de escape, corantes, solventes e outros compostos industriais). Todavia, como no caso das alergias e do seu fulgurante desenvolvimento ao longo das últimas décadas, o problema não reside apenas na presença de substâncias nocivas no meio ambiente, por mais importante que esta seja, mas também na dramática diminuição dos anticorpos, das defesas naturais e do sistema imunitário em geral. Esta diminuição parece ser uma das consequências mais dramáticas da sociedade capitalista e industrial para a psique e o corpo dos seres humanos; e nos próximos anos poderá vir a constituir um dos principais teatros da guerra entre razões económico-tecnológicas e razões do vivo.

COMPREENDER O AMOQUE

Como dissemos, a Alemanha é o país europeu mais atingido pelo *school shooting*. A considerável emoção causada por estes actos tanto decorre do facto de as vítimas serem crianças ou jovens como da ausência de motivações, que nos impede de compreender e racionalizar. Entre os numerosos autores que se debruçaram sobre este assunto, com resultados muito diferentes, Götz Eisenberg é o que analisou melhor o elo de causalidade entre o amoque e a

sociedade capitalista. Formado na tradição da Escola de Frankfurt, próximo da crítica do valor, Eisenberg trabalhou durante décadas como psicólogo em prisões, onde encontrou muitos autores de actos violentos. Escreveu quatro livros, publicados a partir de 2000, que coligem sobretudo artigos e ensaios, amiúde redigidos no calor dos acontecimentos, na sequência de novos casos de amoque. Neles, todavia, não examina apenas o amoque escolar, mas também outras formas de comportamentos violentos e criminosos, sobretudo os que parecem «gratuitos» e «explosivos». Põe igualmente esses actos em relação com muitos comportamentos considerados «normais», tais como o ressurgimento da xenofobia na Alemanha ou a dependência dos telemóveis. Não pensa o amoque como uma misteriosa e incompreensível irrupção de um elemento estranho nas «nossas» vidas, mas como a ponta extrema de uma sociedade «fria», regida pelo princípio de racionalidade económica e que submete as crianças muito cedo às suas exigências. A seu ver, é mesmo surpreendente que não haja *mais* indivíduos propensos a amoque, porque, segundo escreve, «quem poderá dizer que nunca sentiu a tentação de partir tudo e de acabar assim»? O grande número de ameaças de amoque mais ou menos sérias proferidas depois de cada matança demonstra, se preciso fosse, que para cada amoque efectivo há cem outros que são contemplados sem se concretizarem.

Segundo Michel Foucault, a «sociedade disciplinar», que designa a sociedade regida por uma forma de poder surgida com o Iluminismo, baseava-se numa interiorização crescente dos constrangimentos sociais. Esta forma de poder correspondia a um problema preciso: «Como agir para que os homens trabalhem de boa vontade e deixem que se lhes retire os produtos do seu trabalho sem

protestar?»[18] Foi pela formação do *superego*, que criou uma identificação activa dos sujeitos com o Estado e com a economia, que este problema se resolveu. A educação tradicional era amiúde brutal, e aquilo que os homens deviam reprimir com dor e com medo, projectavam-no sobre outros, para poderem aliviar-se, objectivá-lo e detestá-lo. Tais formas de educação visavam submeter os ritmos e as necessidades das crianças a uma organização rígida, em geral através da punição física e da humilhação. A criança reagia a tudo isso desenvolvendo uma «carapaça» que a impedia de sentir tanto o seu próprio corpo e as suas próprias emoções como as dos outros. Deste modo, diz ainda Eisenberg, gerava-se a insensibilidade necessária para afrontar a concorrência na sociedade burguesa e para matar sem reservas nas guerras modernas.

A educação autoritária – a «pedagogia negra», segundo a expressão da psicóloga infantil Alice Miller – foi pouco a pouco substituída, sobretudo depois de 1968, por outras formas de educação que submetem igualmente as crianças às exigências da sociedade capitalista, mas menos pela violência directa do que pela *indiferença*. Desde a mais tenra idade, as crianças são frequentemente levadas a constatar que o trabalho, os objectos de consumo e, designadamente, os aparelhos electrónicos de «comunicação» são mais importantes para os seus pais do que elas próprias. Por trás da aparente tolerância da educação actual, as crianças são amiúde entregues a si mesmas e aos aparelhos electrónicos[19]. A relação indiferente com as coisas, de que podemos

[18] Götz Eisenberg, «Die Innenseite der Globalisierung», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.º 44, 2002.

[19] Uma forma extrema da falta de empatia foi identificada na «alexitimia», a impossibilidade de uma pessoa reconhecer e exprimir sentimentos. Este sintoma é relacionável com o autismo – e sabe-se que nas últimas

descartar-nos a qualquer momento, transmite-se igualmente à relação com os seres humanos: perante a primeira contrariedade, qualquer pessoa pode ser substituída por qualquer outra. As crianças sentem-se perdidas num mundo onde ninguém responde aos seus gritos.

A educação dos nossos dias não limita o narcisismo original nem ensina a suportar as frustrações. Sentadas diante dos ecrãs, as crianças desenvolvem fantasmas sem limites. Até mesmo os pais que levam a educação a sério e desejam estruturar o *superego* dos seus filhos se vêem em contenda com as influências, muitas vezes mais poderosas, que as tecnologias exercem sobre eles, inclusive no quarto. O risco, para as crianças, é falharem o seu «nascimento psíquico», já não encontrarem limites que se oponham ao seu sentimento de omnipotência infantil — limites que se encarnam em pessoas vivas e amadas e que ensinam a suportar frustrações e críticas. Isso explica que as crianças ou os adolescentes prefiram por vezes recorrer à dor — através do *piercing* ou da escarificação, por exemplo — experienciada como uma «realidade» tangível graças à qual podem «sentir» a presença de um limite, de qualquer coisa ou de alguém, em vez de se perderem num vazio abissal. Numa vida dominada pelas tecnologias audiovisuais, já não se «toca» em nada[20]: «De forma manifesta,

---

décadas os casos de autismo, no mínimo, triplicaram. Mesmo não podendo excluir-se que este aumento se deva em parte a critérios diagnósticos alargados, e por muito que a génese do autismo continue a ser duramente discutida, não podemos deixar de notar a coincidência entre o aumento do autismo e as mutações antropológicas induzidas pela submissão total da vida ao valor mercantil e pela invasão das tecnologias.

20 O desejo de dar um rosto (pseudo)concreto a abstracções invisíveis, intocáveis e inconcebíveis é uma das origens principais do anticapitalismo «truncado» e dos movimentos populistas. Deste modo, a abstracção «valor» encarna-se, aos olhos do anti-semita, na figura do «usurário» ou do «especulador» «judeu»; a violência do Estado encarna-se, para muitos,

nada nem ninguém as oprime [as crianças], mas foi-lhes roubado o essencial; deste modo, crescem como seres humanos psiquicamente frígidos que não sabem quem é o culpado da sua infelicidade sem nome nem para onde podem dirigir a sua raiva acumulada. O ódio e o mal-estar narcísico difuso não são hoje, em geral, consequências de relações falhadas com o objecto, nem de feridas que pais severos teriam infligido, mas sim de um nirvana humano e educativo que se encontra também, e talvez sobretudo, nas classes médias. Nada nem ninguém dá às pulsões das crianças e dos jovens uma duração e uma forma, e a sua auto-estima não pode animar-se na subjectividade mercantil e monetária do seu meio ambiente. A educação negligenciada e a solidão diante dos ecrãs podem ter como resultado um ódio sem sujeito e sem objecto, totalmente "puro", que gera uma violência cega e livremente flutuante, uma criminalidade "sem finalidade" que é um enigma para as vítimas, para a polícia, para a justiça e para os psicólogos forenses. A sua busca de motivos compreensíveis não chega a nada de concreto, mas esta ausência de motivos concretos é talvez o verdadeiro motivo. [...] O ódio e o amo- que nascem do frio, da falta de relações com o objecto, da indiferença e do vazio crescentes.»[21]

O problema não é que a educação se tenha tornado demasiado «livre» e que se deva voltar a uma educação que exerça uma justa «subtracção de prazer», para falar como os lacanianos. A educação contemporânea — trata-se, como é óbvio, de uma *tendência* muito disseminada,

---

na figura do «político corrupto»; a mundialização do capital, na figura do imigrante. Por outro lado, opõe-se às abstracções a (pseudo)concretude do povo, da raça, da religião ou da nação.

21 Götz Eisenberg, *... damit mich kein Mensch mehr vergisst!*, *op. cit.*, pp. 217-218.

que, felizmente, está longe de dizer respeito a todas as famílias — é tão pouco livre como a velha educação e preocupa-se igualmente pouco com o bem-estar das crianças, afora as declarações de fachada. Esta educação prepara simplesmente as crianças para viverem no «novo espírito» do capitalismo, cujos valores proclamados, como dissemos, se opõem amiúde aos antigos sem que por isso os indivíduos sejam mais livres ou se sintam mais realizados. Nas duas formas de educação, as pessoas conservam, muitas vezes durante toda a vida, uma recordação submersa dos traumas infantis, que podem reactivar-se e desembocar num acto violento ou suicida e, nos casos mais extremos, numa matança de massas.

A pessoa autoritária — o tipo psíquico prevalecente até à década de 1960 e que, obviamente, está longe de ter desaparecido — sente sobretudo «raiva» e dirige-a contra um bode expiatório. Projecta em objectos exteriores as pulsões que deve combater em si mesma. O sujeito narcísico e *borderline* — com efeito, o narcisismo é um sintoma *borderline*, no sentido em que se situa entre a neurose e a psicose — que hoje predomina é propenso a um ódio sem objecto. Vê-se devorado pelo receio de que a sua estrutura psíquica possa dissolver-se inteiramente, e a agressão serve-lhe de mecanismo para conservar o seu eu. Na origem, a expressão *borderline* designa a pessoa incapaz de integrar a imagem boa e a imagem má da figura materna — originariamente separadas, segundo Melanie Klein — e que continua a clivar os objectos em «completamente bons» ou «completamente maus». Evitar que os maus objectos destruam os bons é para o *borderline* uma questão de sobrevivência psíquica. Através de operações arcaicas como a clivagem, a denegação ou a «identificação projectiva», o sujeito *borderline* protege-se de uma fragmentação ainda

mais radical e do medo de ser devorado por uma mãe simbiótica. A raiva é então uma protecção contra este medo. Desliga-se por fim da sua motivação originária e dirige-se contra o mundo inteiro.

Eisenberg sublinha que desapareceram, em grande medida, os «compromissos suportáveis» entre as pulsões e as exigências sociais, que se formam essencialmente na infância. Doravante, a sociedade está de imediato presente na socialização e impede a formação da individualidade. Durante a sua fase ascendente, o capitalismo funcionou graças às formas sociais pré-capitalistas persistentes, nomeadamente a família. Uma pura abstracção, como o dinheiro, não pode gerar nenhum investimento libidinal, e também não pode, portanto, fundar nenhum elo social. A capacidade de simbolização e de sublimação, bem como a tolerância às frustrações, já não se constrói. «O eu que se forma desta maneira é uma instância frágil e débil que ao longo de toda a vida se vê ameaçada por tendências para a regressão, para a fragmentação e para a dissolução. Em situações de humilhação e de separação que reactivem o núcleo dos traumatismos da primeira infância, o sujeito que se sente ameaçado recorre a operações arcaicas de defesa para tentar deslocar o horror interior para o exterior e poder assim combatê-lo.»[22]

O velho «eu» era seguramente um receptáculo das repressões sofridas e interiorizadas. Contudo, a sua dissolução não foi consequência de um processo social de emancipação; pelo contrário, essa dissolução aboliu o que permitia ainda alguma forma aceitável de relações interpessoais. Na época do capitalismo flexível, os velhos «caracteres»

---

22 Götz Eisenberg, *Amok — Kinder der Kälte. Über die Wurzeln von Wut und Hass*, Rowohlt, Reinbeck, 2000, p. 51.

tornaram-se disfuncionais; o sistema exige pessoas que se adaptem a tudo — sujeitos sem sujeito, «extradirigidos» e já não «intradirigidos». O sujeito *borderline*, com a sua personalidade instável, é assim constituído em modelo social. Um número sempre crescente de pessoas vê-se obrigado a desenvolver uma identidade fragmentada para manter o rumo num mundo onde tudo muda em permanência e que exige «flexibilidade» em todas as frentes. Isto vai muito para além da gestão da sua força de trabalho: «A desregulação neoliberal do Estado social, da economia e da sociedade dá-se a par de uma desregulação psíquica e moral que tanto atinge o *superego* como o eu e os seus modos de defesa. Os homens são como que aspirados por uma desestruturação regressiva da qual pode resultar que mecanismos arcaicos como a clivagem e a projecção se sobreponham às funções do eu e aos mecanismos de defesa mais maturos. Tendo em conta que, ao mesmo tempo, a transformação dos "constrangimentos externos em autoconstrangimentos interiorizados" (Norbert Elias) já não acontece com suficiente fiabilidade, a tendência para transpor as tensões e os conflitos intrapsíquicos para o mundo exterior aumenta nas mesmas proporções que a entrada em acção.»[23] Quanto mais o homem é flexível, menos dispõe de valores interiorizados — não se lhe podem pedir as duas coisas ao mesmo tempo. Os que não sabem adaptar-se, os que continuam a funcionar segundo os velhos modelos, perdem com frequência o trabalho e, sobretudo, as suas referências: «São cada vez mais as pessoas com a impressão de que o filme da realidade exterior é mais rápido do que as palavras para o dizer.»[24] Coisa que facilmente lhes

[23] Götz Eisenberg, «Die Innenseite der Globalisierung», *loc. cit.*
[24] *Ibid.*

transmite um grande ressentimento, sem saberem contra quem o dirigir; os migrantes são muitas vezes os seus alvos preferidos. Nutrem-se disso os populismos de todo o tipo.

A depressão crónica é uma das reacções possíveis a este estado de coisas — é a auto-agressão. Na depressão e na agressão é o mesmo mecanismo que age. As estatísticas falam-nos de um aumento muito acentuado dos casos de depressão nas últimas décadas, nos países «avançados». Há duas explicações muito diferentes deste fenómeno, uma e outra bastante inquietantes: ou as estatísticas correspondem à realidade, estando então a sociedade literalmente a tornar-se patológica, ou foram as empresas farmacêuticas e a psiquiatria em geral que conseguiram alargar desmesuradamente os critérios de definição da depressão, para venderem mais comprimidos. Segundo a quinta versão do manual de psiquiatria DSM, a pessoa que esteja de luto mais de duas semanas após o falecimento de um parente, dando mostras de sentimentos de vazio, tristeza ou cansaço, combinados com inquietude, deve ser considerada depressiva e pode ser tratada com medicamentos... Na terceira versão deste manual, editada em 1980, o luto de um ano ainda era considerado normal; na quarta versão, de 1994, esse prazo já tinha sido abreviado para dois meses[25]. É aquilo a que Alain Ehrenberg chamava, já há vinte anos, a transformação dos problemas existenciais em problemas psiquiátricos que exigem tratamento médico[26].

---

[25] Citado *in* Götz Eisenberg, *Zwischen Arbeitswut und Überfremdungsangst. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*. Band 2, Verlag Wolfgang Polkowki, Giessen, 2016, p. 113.

[26] Hoje em dia, o luto é por vezes posto ao serviço da «reestruturação das empresas»: no decurso de revelações sobre a vaga de suicídios na France Télécom entre 2008 e 2011 — a «moda dos suicídios», como lhe cha-

Diferentemente do psicótico, o sujeito *borderline* pode manter uma aparência de normalidade, até ao momento em que qualquer acontecimento, mesmo insignificante, arruína o seu frágil equilíbrio psíquico. As humilhações que se acumulam nas pessoas, sobretudo em períodos de crise, podem reactivar experiências da primeira infância e tendências para a clivagem, surgindo então objectos «puramente maus» que representam o próprio mal. A perda do trabalho faz-se amiúde acompanhar pela perda das estruturas identitárias e interpessoais que até então permitiam o funcionamento precário das pessoas com um *ego* fraco, explodindo então a sua psicopatologia latente. Embora a sociedade baseada no trabalho deva ser criticada, diz Eisenberg, é preciso reconhecer que a eliminação do trabalho liberta também energias destrutivas, que anteriormente se encontravam ligadas pelo trabalho e que passam a vaguear livremente no espaço social. A agressividade já não encontra ninguém que possa atacar e tropeça, em todo o lado, em estruturas anónimas – o que pode levar a agredir seja quem for, mas também a procurar explicações nas teorias da conspiração e noutras visões paranóicas. É um pouco como tentar bater com um pau no nevoeiro que cobre a sociedade e impede que nela se veja claro.

Ainda que as mulheres estejam a recuperar do seu «atraso» no domínio do amoque e da violência autotélica, estes actos continuam a ser um fenómeno amplamente masculino. Afora as razões históricas que explicam a

---

mou o seu director-geral de então, Didier Lombard –, soube-se que a direcção utilizava os trabalhos da psicóloga e «tanatóloga» Elisabeth Kübler-Ross sobre as «cinco fases do luto» perante uma morte iminente para organizar melhor a estratégia destinada a levar os assalariados a demitirem-se – o que, no respeitante a sessenta dessas pessoas, se saldou no suicídio.

ligação entre violência e masculinidade, a violência masculina contemporânea é também uma consequência das tentativas que visam combater o medo da simbiose devorante com a figura materna arcaica – medo aumentado pelo desaparecimento das figuras paternas na família e na sociedade – e salvaguardar uma forma de «eu». A pessoa que tem de renunciar muito cedo às promessas de felicidade tidas na primeira infância entra facilmente no campo gravitacional da «pulsão de morte». É então sobretudo o contacto com as mulheres que suscita medo e ódio – por trás do qual se esconde o ódio pela mãe, que não pôde continuar a sua obra de beneficência e de protecção da criança relativamente ao princípio «masculino» de realidade[27].

Em suma, a violência, mesmo nas suas formas mais extremas, é apenas uma consequência da sociedade alicerçada no mercado: «Mais do que nunca, pode tornar-se verdadeira uma tese medonha que Horkheimer e Adorno já tinham formulado na *Dialética do Esclarecimento*: "a razão reduzida à realidade económica e instrumental e a moral utilitarista não permitem formular um argumento de princípio contra o assassínio"[28]. [...] Durante a evolução da sociedade capitalista, a "corrente fria" (Ernst Bloch) que provém da camada de fundo da sociedade burguesa – em última análise, da abstracção da troca comercial –

---

[27] Nestas considerações, Eisenberg baseia-se na análise, que se tornou clássica, da educação autoritária e pré-nazi elaborada por Klaus Theweleit. Este autor interessou-se sobretudo pela imagem da mulher e pela imagem do corpo que ela transmitia. A sua obra principal foi em parte recentemente traduzida em francês: *Fantasmâlgories* [1977], L'Arche, Paris, 2016. Neste livro, Theweleit examina sobretudo as cartas e os escritos dos membros dos «Corpos Francos» alemães, formados por antigos combatentes, os quais, após a Primeira Guerra Mundial, constituíram o primeiro núcleo do futuro nazismo.

[28] Max Horkheimer e Theodor Adorno, *Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 127.

trilha o seu caminho através de todos os degraus do edifício social, consuma tradições sociais e morais e penetra por fim no mundo interior dos homens, transformando-o numa paisagem gelada de sentimentos e de processos psíquicos congelados. A "frieza burguesa" (Adorno) abole a piedade que durante longos períodos da modernidade soldou o princípio da individuação à capacidade de sentir empatia pelos outros e pelos seus sofrimentos, estabelecendo assim alguns limites à "guerra de todos contra todos". O "homem flexível" exigido pela economia deve desfazer-se de todas as inibições para se tornar capaz de tudo. Os resultados destes processos no sujeito particular são registados pela psiquiatria judicial como um "defeito emocional" e atribuídos como uma "infracção" ao delinquente em causa.»[29]

Franco Berardi, apelidado Bifo, é um veterano dos movimentos sociais italianos da década de 1970. É conhecido pelas suas análises do «capitalismo semiótico», frequentemente inspiradas em Gilles Deleuze e Félix Guattari. É também um dos raros autores que se debruçaram sobre a ligação entre amoque e capitalismo, no seu livro *Heroes. Suicidio e omicidi di massa* (2015). O seu ponto de partida é claro: «[...] dei-me conta de que compreendemos provavelmente melhor o devir actual do mundo se o observarmos à luz deste género de loucura terrível, em vez de o fazermos pelo prisma da loucura policiada dos economistas e dos políticos. Vi a agonia do capitalismo e o desmantelamento de uma civilização social de um ponto de vista muito particular: o do crime e do suicídio.»[30] A sua visão das condições

29 Götz Eisenberg, *... damit mich kein Mensch mehr vergisst!*, *op. cit.*, pp. 215-216.
30 Franco «Bifo» Berardi, *Tueries. Forcenés et suicidaires à l'ère du capitalisme absolu* [2015], Lux Éditeur, Montreal, 2015, p. 25.

psicossociais na actualidade é semelhante à de Eisenberg: «A paralisia das relações empáticas e a crescente fragilidade do terreno da concordância na compreensão interpessoal estão a tornar-se traços característicos da paisagem mental da nossa época.»[31] Tal como Eisenberg, Berardi identificou os importantes efeitos do abandono das crianças diante dos ecrãs: «O facto de os seres humanos aprenderem mais palavras com uma máquina do que com as suas mães conduz inegavelmente ao desenvolvimento de uma nova sensibilidade. Não podemos estudar as formas inéditas de psicopatologia de massas sem ter em conta os efeitos deste novo meio ambiente e, mais particularmente, deste novo processo de aprendizagem da língua. Dois desenvolvimentos principais merecem uma atenção particular; o primeiro é a dissociação entre a aprendizagem da linguagem e a experiência corporal afectiva; o segundo, a virtualização da experiência de outrem.»[32] E continua: «Há múltiplas provas que levam a crer que esta mutação na experiência da comunicação gera uma patologia que afecta a empatia (tendência autista) e a sensibilidade (dessensibilização à presença de outrem). E esta mutação da interacção psíquica e linguística poderá também estar na origem da precariedade da vida nos nossos dias.»[33]

Berardi interessa-se tanto pelas motivações dos indivíduos propensos a amoque quanto pelas dos assassinos mais «políticos», como Breivik. Insiste no papel do *darwinismo social*: no centro do universo mental dos homicidas jaz a aceitação de uma sociedade da concorrência e da eliminação do mais fraco[34]. Todavia, e por mais paradoxal que

31 *Ibid.*, p. 79.
32 *Ibid.*, p. 63.
33 *Ibid.*, p. 65.
34 Para Eisenberg, a motivação política de Breivik assemelha-se à verbalização posterior de um ódio que nele vem de mais longe: ódio às mulheres,

isto possa parecer, já interiorizaram a convicção de que nesta sociedade eles próprios seriam sempre perdedores, uns *losers*. «Com o imperativo categórico de ser um "vencedor", por um lado, e, por outro, com a consciência de que um tal objectivo é inatingível, a única maneira de vencer (por breves instantes) consiste em destruir a vida dos outros, antes de virar a mão contra si mesmo.»[35] Depois de lembrar que «no dia do massacre [de Columbine], Eric Harris usava uma *t-shirt* branca na qual estavam impressas as palavras "selecção natural" em letras pretas»[36] e que outros assassinos de massas utilizaram a mesma referência, Berardi prossegue: «O homicida de massas está persuadido do direito do mais poderoso e do mais forte a ganhar no jogo social, mas ele também sabe e sente que não é o mais poderoso nem o mais forte. Por isso, opta pelo único gesto de riposta e de auto-afirmação que se lhe apresenta: matar e ser morto.»[37]

Podemos levar mais longe estas considerações a respeito do papel da concorrência. Foi a sua universalização que transformou a vida inteira – e não apenas a vida económica – numa guerra perpétua em que cada qual, se quiser sobreviver, deve isolar-se e encarar com fria indiferença,

---

medo da mãe simbiótica (que se exprime no medo de que a Europa seja «submersa pelo islão»), desejo de mostrar que é um «verdadeiro homem». É sempre o ódio a uma parte de si mesmo que se recalca. A ideologia não explica tudo; nem todos os extremistas de direita se tornam assassinos de massas, tal como há assassinos que não são extremistas de direita. A patologia individual de Breivik tem origens sociais; o seu manifesto é confuso, mas não mais que o *Mein Kampf*, que teve o destino que se sabe. (Götz Eisenberg, *Zwischen Amok und Alzheimer. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*, Brandes und Apsel, Frankfurt, 2015, p. 127.)

35 Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, pp. 22-23.

36 Ao passo que na *t-shirt* do outro homicida, Dylan Klebold, estava inscrita a palavra «Raiva».

37 Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, p. 67.

primeiro, e depois com agressividade selvagem, tudo o que for obstáculo — inclusive nele — ao seu «êxito» no mercado. O mercado, a guerra eterna e a pulsão de morte designam, no fundo, a mesma coisa. A concorrência universal nunca foi tão pacífica nem benéfica como a ideologia burguesa pretendeu — a violência estava sempre à espreita, emboscada atrás dela. Nas situações de crise, a violência explode e desaparece o verniz da civilização. A violência desencadeada pode então desligar-se de qualquer relação entre fins e meios. Pode igualmente voltar-se contra o próprio sujeito. O sujeito da mercadoria teve de começar por se habituar a ver nos outros sujeitos carrascos capazes de «passar por cima de cadáveres» na concorrência económica; agora tem de resignar-se a ver neles também assassinos em potência, em sentido próprio, sem que nada permita prever as suas agressões segundo os critérios habituais ou fiando-se num cálculo qualquer. Da mesma maneira que podemos ser revistados em toda a parte como criminosos, tivemos de habituar-nos a ser em qualquer momento vítimas potenciais de um acto criminoso, simplesmente por nos encontrarmos no sítio errado no momento errado, e sem podermos proteger-nos de maneira nenhuma. Qualquer estratégia de «prevenção do crime» não pode senão falhar perante indivíduos que já não aplicam o mínimo de racionalidade que é o cálculo entre meios e fins, cálculo esse que permitiria antecipar um comportamento violento.

RAZÃO NENHUMA EM PARTE NENHUMA

As matanças em massa desafiam as explicações correntes. Os «paradigmas do interesse» não podem aplicar-se a

semelhantes «loucuras». Para compreender estes fenómenos, é preciso considerar o carácter *irracional* do capitalismo, que é a consequência da sua finalidade tautológica e do seu vazio fundamental. As ideologias homicidas — racismo, etnocentrismo, anti-semitismo, fundamentalismo religioso — não são incompatíveis com a racionalidade mercantil. Constituem o seu reverso. O niilismo — conceito de que se abusa muito — está na base da socialização pelo valor e encontra-se, por consequência, nos sujeitos que realizam esta socialização e são, por sua vez, formados por ela. O que impedia — e ainda impede, na maior parte dos casos — de desencadear o acto eram — são — os aspectos da vida não determinados pela forma-valor, essencialmente herdados do passado. Quanto mais triunfa a sociedade baseada no valor e na mercadoria, no trabalho e no dinheiro, mais ela destrói estes resquícios e, com eles, aquilo que a impede de se lançar ela própria na loucura inscrita há séculos no seu âmago.

De certa maneira, a primeira manifestação grandiosa desta pulsão de morte do capitalismo, em que destruição e autodestruição se tornaram um fim em si, foi o *nazismo*. Hitler poderá ser considerado o maior «corredor» de amoque da História, um caso de «narcisismo absoluto»: o seu próprio fim devia coincidir com o fim do mundo. «Se o povo alemão perder a guerra, não se terá mostrado digno de mim», declarou Hitler poucos dias antes de morrer. No entanto, seguir esta pista, por muito prometedora que seja, levar-nos-ia a um debate demasiadamente vasto para ser abordado aqui. Iremos pois limitar-nos a citar duas estrofes de uma canção intitulada «Os ossos putrefactos tremem», frequentemente cantada pelos nazis e, em particular, pelas Juventudes Hitlerianas:

Continuaremos a marchar
Quando tudo se desmorona
Porque hoje a Alemanha é nossa
E amanhã será o mundo inteiro

E mesmo que o mundo inteiro
Se torne uma ruína por causa desta luta
Pra isso estamo-nos nas tintas
Pois vamos reconstruí-lo.[38]

A educação que produziu os sujeitos nazis foi substituída por novas formas de educação que não evitaram a criação de novos tipos de monstros. Presentemente, as manifestações da pulsão destrutiva e autodestrutiva individualizaram-se. O que se vê é sobretudo um «ódio» sem objecto, «o ódio»[39].

Jean Baudrillard foi porventura melhor observador do que teórico. Muito antes da explosão do amoque e do

---

[38] Convém notar o facto edificante de o autor desta canção, Hans Baumann, ter tido depois da guerra uma grande carreira internacional como autor de livros para a juventude, sem que a sua adesão ao nazismo tenha perturbado por aí além os seus admiradores.

[39] A este propósito, o psicanalista Jean-Pierre Lebrun diz o seguinte: «Um exemplo disso, e acho que a língua o transmite muito bem – creio que é necessário estarmos muito atentos às palavras que mudam na língua –, é a expressão «avoir la haine» [«ficar com ódio»]. Sabemos que esta expressão emergiu há uma dezena de anos, na língua francesa, quando até então se dizia «avoir de la haine pour» [ter ódio por]. Esta última expressão implica, obviamente, um endereço, um encontro. Em contrapartida, "ficar com ódio" vem claramente indicar que se trata de ter qualquer coisa de obstrutor, que se cola à pele, e de que não sabemos muito bem como nos livrarmos. Tornou-se pois intransitivo, intersticial, sem endereço, sem correspondência com o Outro, sem vector, porque já não há nenhum Outro visível, que "encarne" a subtracção de prazer e dê ao nome-do-pai um corpo concreto.» (Jean-Pierre Lebrun, «Les morts pour le dire», Association des forums du champ lacanien de Wallonie, actas do colóquio de 3 de Maio de 2003, pp. 5-6. Trata-se de uma intervenção sobre Richard Durn, o homicida de Nanterre.)

jiadismo na Europa, e antes mesmo das grandes revoltas dos subúrbios ocorridas em França em 2005, escreveu ele: «Criado pela indiferença, em particular pela indiferença irradiada pelos média, o ódio é uma forma *cool*, descontínua, que pode fazer *zapping* sobre este ou aquele objecto. É desprovido de convicção, de calor, esgota-se no *acting out*, e muitas vezes na sua imagem e na sua repercussão imediata, como podemos ver nos actuais episódios de delinquência suburbana. Ao passo que a violência tradicional estava na origem da opressão e do conflito, o ódio, por seu lado, corresponde ao consenso e à convivialidade. [...] De certa maneira, protegemo-nos com o ódio da falha de outrem, do inimigo, da adversidade. O ódio mobiliza uma espécie de adversidade artificial e sem objecto. Deste modo, o ódio é uma espécie de estratégia fatal contra a pacificação da existência. Na sua própria ambiguidade, é uma reivindicação desesperada contra a indiferença do nosso mundo e, como tal, é sem dúvida um modo de relação muito mais forte que o consenso ou a convivialidade. [...] A passagem contemporânea da violência para o ódio caracteriza a passagem de uma paixão de objecto para uma paixão sem objecto. [...] O ódio é mais irreal, mais inacessível nas suas manifestações do que a simples violência. Vemo-lo bem no caso do racismo e da delinquência. É por isso que é tão difícil opormo-nos a isso, quer seja pela prevenção ou pela repressão. Não se pode desmotivá-lo, porque não tem uma motivação explícita. Não se pode desmobilizá-lo, visto não ter um móbil. Não se pode puni-lo, porque as mais das vezes entra em contenda consigo mesmo; o ódio é exactamente o tipo de paixão que atribui as culpas a si mesmo. Devotados como estamos à reprodução do Mesmo, numa identificação sem fim, numa cultura universal da identidade, disso provém um imenso

ressentimento: o ódio a nós mesmos. Não o ódio a outrem, como pretende um contra-senso bem instalado assente no estereótipo do racismo e da sua interpretação superficial, mas sim o ódio à perda de outrem e ao ressentimento por esta perda. [...] Cultura do ressentimento, sem dúvida, mas em que, por trás do ressentimento para com o outro, é preciso descobrir o ressentimento para com nós próprios, para com a ditadura de si e do mesmo, que pode levar à autodestruição.»[40]

O que perpassa sob esta forma de ódio é a certeza que o sujeito contemporâneo tem da sua própria nulidade e superfluidade. É o contrário da situação do explorado, que sabia que o seu explorador tinha necessidade dele e era, portanto, obrigado a «reconhecê-lo»[41]. Disso resulta um sentimento característico da nossa época, que se encontra em todos os indivíduos propensos a amoques: a impressão de «não existir no mundo». Essa impressão em nada se deve a uma falha individual ou a uma culpável «incapacidade de a pessoa se adaptar a uma sociedade que muda». A crise das formas de socialização capitalistas leva um número cada vez maior de seres humanos a tornar-se «não rentável» e, portanto, «supérfluo». A raiva destes «detritos» humanos pode assumir traços bárbaros, muito afastados das «lutas de classe» de antanho, centradas em «interesses».

Hoje em dia, há um estado de espírito que se sobrepõe a todos os outros: o *ressentimento*. Este sentimento, muito

[40] Jean Baudrillard, «Le degré Xerox de la violence», *Libération*, 2 de Outubro de 1995, artigo posteriormente coligido no livro *Écran total*, Galilée, Paris, 1997, com o título «Violence desincarnée – la haine».

[41] O debate académico dos últimos anos em torno do «reconhecimento», desencadeado por Axel Honneth com base numa espécie de «terceira infusão» da teoria crítica com ar cidadanista, constitui como que um «reconhecimento» muito longínquo desta problemática.

próximo da inveja[42], tem um vínculo com o narcisismo que até agora tem sido pouco examinado. Certas formas de ressentimento, nomeadamente a aversão por categorias inteiras de pessoas, dirigem-se a objectos que, na verdade, não fizeram mal nenhum ao sujeito que mostrou ressentimento ou com quem estas pessoas nem sequer têm uma ligação efectiva, como acontece amiúde com o racismo, o anti-semitismo, a homofobia ou a detestação dos «corruptos». Trata-se de uma *deslocação*: um sentimento de raiva ou de despeito cuja origem pode ser inteiramente justificada – embora não o seja necessariamente – exerce-se em direcção a um objecto de *substituição*. A sensação é verdadeira, mas o alvo é errado[43]. Há pois uma espécie de confusão entre os objectos: o sujeito atribui a um determinado objecto as características de um *outro* objecto. E descarrega sobre o objecto de substituição a raiva que não pode exercer sobre aquele que é o verdadeiro objecto da sua raiva. No ressentimento, as diferenças entre os objectos apagam-se.

Trata-se da já evocada *reductio ad unum*, que está na base da constituição fetichista-narcísica: o narcísico nunca estabelece verdadeiras relações com o objecto e mantém-se

---

[42] O artigo «Abolir», do n.º 11 (1987) da revista pós-situacionista *Encyclopédie des Nuisances*, redigido por Guy Debord, mas retocado pela redacção, afirmava, com muito espírito, que a inveja é o único dos tradicionais sete pecados capitais que continua em circulação, e que ele englobou todos os outros pecados, cujo exercício a modernidade capitalista tornou impossível. Em termos obviamente diferentes, a inveja tem um papel central em Melanie Klein (*Envie et gratitude* [1957], Gallimard, Paris, 1978) [*Inveja e Gratidão – Um Estudo das Fontes Inconscientes*, trad. José Octávio de Aguiar Abreu, Imago, Rio de Janeiro, 1974] e na sua escola.

[43] A novela «Emma Zunz» (1948), de Jorge Luis Borges, incluída na colectânea O *Aleph*, descreve com uma espécie de humor negro este mecanismo de substituição. Esta novela parece aliás ter sido inspirada num episódio que a anarquista norte-americana Emma Goldman relata na sua autobiografia.

inconscientemente na sua condição originária de omnipotência e de fusão com o seu meio ambiente. Para ele, o mundo exterior fusiona num estado unitário de «não-eu». Há o eu e há «o mundo». A mãe ou o pai a que a criança ganhou raiva e um brinquedo, o patrão ao qual o sujeito não pode opor-se e a sua família mal ele chega a casa, a mulher desejada que rejeita o sujeito machista e qualquer outra mulher, o carteirista com cara de imigrante e «todos os imigrantes» não passam, para o narcísico, de figuras intercambiáveis, encarnações momentâneas do «mundo», do «não-eu». Com base no que estabelecemos nos primeiros capítulos, podemos agora dizer que o ressentimento, como quintessência do narcisismo, é uma emoção específica da sociedade mercantil. Não só pela razão, bastante evidente, de a sociedade de consumo suscitar em permanência sentimentos de frustração e de insuficiência nos sujeitos, e desejos que nunca são verdadeiramente satisfeitos, mas também porque o valor produz em toda a parte a *reductio ad unum*, a aniquilação das particularidades concretas do mundo, em proveito da abstracção quantificada, que faz que todos os «objectos» (em sentido amplo) sejam sempre, no fim de contas, uma e a mesma coisa e perfeitamente intercambiáveis.

O ressentimento é, sem dúvida, uma das mais poderosas emoções humanas, e também das mais nocivas — diferentemente da raiva dirigida de forma consciente ao objecto que a suscitou. Querer mobilizá-lo para a luta anticapitalista, como faz Slavoj Žižek[44], é brincar com o

---

[44] Ver o seu texto «La colère, le ressentiment et l'acte» (2007), reeditado em *Penser à gauche. Figures de la pensée critique aujourd'hui*, Éditions Amsterdam, Paris, 2011, pp. 274-280, no qual ele diz que quer «reabilitar a noção de ressentimento».

fogo e fazer a cama aos movimentos populistas, que são a encarnação do ressentimento. Se quisermos mesmo saber ao que conduz o ressentimento e que relação ele tem com uma compreensão crítica do mundo, convém olharmos para as obras e para o percurso de Louis-Ferdinand Céline. O nazismo, por seu lado, tinha levado o ressentimento, como paixão de base de uma psicologia colectiva, a cumes nunca atingidos, depois de o anti-semitismo moderno ter preparado o caminho. O nazismo provou que a consequência derradeira do ressentimento não é a conquista, mesmo violenta, do que parece faltar para um indivíduo ser feliz — no caso do nazismo, a dominação do mundo —, mas sim uma orgia de destruição que só acaba no momento em que o sujeito conclui a sua própria destruição.

Os sentimentos de impotência do narcísico desembocam em sentimentos de omnipotência, quer seja no plano individual (podendo chegar à ideia de ser, mesmo só por um quarto de hora, o juiz supremo, o que concede a vida e a morte, um quase deus), ou, no plano colectivo, para se sentir forte como membro de um povo, de uma «raça», de uma categoria social ou de uma religião «superiores». Com frequência, é a confirmação falhada do desejo «normal» de ser reconhecido — o «narcisismo benigno», dirão alguns — que pode levar a actos extremos.

A valorização do capital e a vida social que disso resulta não são apenas vazias, são sobretudo insanas. Nelas nada conta para a pessoa em si, e cada ser humano deve subordinar a sua personalidade real, as suas inclinações e os seus gostos, às exigências da valorização — até se tornar um *quantified self* que em permanência mede e «partilha» os seus «dados» pessoais, designadamente físicos, através de «aplicações móveis». A vida é submetida a uma racionalização total, o mais pequeno acto deve ser útil e produtivo,

e a vida será gerida por tecnologias[45]. A total mercantilização da vida, mesmo a íntima, não significa necessariamente que tudo está de facto à venda, mas que tudo se encontra submetido às exigências de eficiência e de ganhos de tempo, de desempenho e de garantia dos resultados: procurar parceiros sexuais através de aplicações móveis e «gerir o seu capital-saúde», frequentar cursos de meditação para afrontar melhor o trabalho, empanturrar-se com anfetaminas para ter boas notas nos exames de acesso às «melhores universidades»...

O modo mais comum de responder a este sentimento de vazio doloroso é agora o narcisismo mediático sob todas as formas, das muito mal designadas «redes sociais» aos *reality shows*. De resto, o narcisismo mediático não constitui, de modo nenhum, uma alternativa ao crime; pelo contrário, combina-se maravilhosamente com ele. São inúmeros os exemplos deste conluio: das violações filmadas e divulgadas *online* que permitiram identificar e prender rapidamente os respectivos autores, ao homicídio de dois polícias em Magnanville (região parisiense), em Junho de 2016, «postado» em directo; do maior chefe dos narcotraficantes mexicanos, «El Chapo», que involuntariamente pôs os investigadores no seu encalço por querer encontrar, na clandestinidade, actores famosos; aos assassinos de um padre numa pequena igreja da Normandia, em Agosto de 2016, que obrigaram um casal idoso, ali presente, a filmar a ocorrência; até às adolescentes italianas que divulgaram *online* o vídeo — no qual se podem distinguir os

[45] «É preciso aprender a seduzir os robôs recrutadores», assegura-nos o *Le Monde* de 16 de Outubro de 2016: «95 % dos grandes grupos utilizam ATS (*Applicant Tracking Systems*, programas de gestão de candidaturas) nos cargos de chefia.»

seus risos — de uma amiga violada numa discoteca diante delas. Para qualificar estes actos, os média falam de uma espécie de «narcisismo mediático maligno», sugerindo assim que confiar na íntegra a vida privada às redes sociais e medi-la pela bitola dos «gostos» recolhidos na «página», na «conta» ou em «partilhas» relevaria de um «narcisismo mediático benigno» e que bastaria saber usá-lo com moderação[46].

Na contemporânea «economia da atenção»[47], o amoque e o atentado suicida constituem a forma mais extrema: morrer para existir um momento no olhar dos outros. Com a condição de estar pronto a sacrificar a vida, cada qual, mesmo o indivíduo a quem ninguém teria alguma vez prestado a mínima atenção, pode decidir que amanhã toda a gente irá falar dele; e se o alvo for bem escolhido, todos os poderosos deste mundo irão ao funeral das vítimas. Os proletários e subproletários da economia da atenção, a quem nunca uma *Star Academy* abriria as portas, podem virar-se para esta forma de *marketing* de guerrilha, que não custa nada — a não ser a vida. Quem não encontrar uma forma de reconhecimento nos termos habituais, pode sempre tentar ficar na História como herói negativo. Os média serão seguramente cúmplices disso[48].

---

46 Franco Berardi cita o artigo de Michael Serazio, «Shooting for Fame. The (Anti-) Social Media of a YouTube Killer», *Flow*, 2009, que analisa sobretudo o caso do *school shooter* finlandês Pekka-Erik Auvinen, mas notando também que o autor do massacre na Virginia High Tech, Seung-Hui Cho, já era arcaico em 2007, porque entre o primeiro e o segundo tiroteio ele tinha ido aos correios enviar a uma cadeia de televisão um pacote com textos e gravações que explicavam os seus actos (Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, pp. 57-58).

47 A propósito desta noção, ver Yves Citton (org.), *L'Économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme?*, La Découverte, Paris, 2014.

48 Discutiu-se muito o papel dos videojogos na génese das matanças. O problema, todavia, não está apenas no conteúdo eventualmente violento de

Na maior parte dos críticos do capitalismo evocados ao longo deste livro, incluindo Franco Berardi, há uma certa confusão a respeito de saber se falam do capitalismo em geral ou apenas da sua fase neoliberal, sugerindo isso que seria possível a restauração de um capitalismo mais «são». Berardi, embora oriundo dos movimentos radicais da década de 1970 e apesar da sua repulsa, aparentemente sincera, da sociedade actual, faz uma espécie de elogio do capitalismo de antanho, elogio este tão curioso como característico de uma grande parte da esquerda actual. Escreve ele: «A aliança conflitual entre a burguesia industriosa e os operários da indústria — que da era moderna legou uma herança da maior importância: a educação pública, o sistema de saúde, os transportes e a protecção social — foi sacrificada no altar do deus Mercado.» Este sacrifício terá acontecido precisamente em 1977 (data da última grande onda de revolta em Itália): «Da era da evolução humana, o mundo afundou-se na era da desevolução, ou descivilização. Aquilo que o trabalho e a solidariedade social tinham gerado, durante os séculos da modernidade, começou a desmoronar-se com o processo predador da

---

tais «jogos», mas na forma virtual em si mesma. Berardi viu isso muito bem: «Não é apenas o conteúdo do jogo, é a própria estimulação que produz os efeitos de dessensibilização da experiência corporal — simultaneamente, o sofrimento e o prazer. É óbvio que um indivíduo não se torna um homicida de massas simplesmente por jogar videojogos ou por praticar outras formas de estimulação digital, mas o homicida de massas encarna, de modo excepcional, uma tendência global nesta mutação geral do espírito humano.» (Franco Berardi. *Tueries*, *op. cit.*, p. 63.) E acrescenta: «No entanto, a combinação de um estado preexistente de sofrimento psíquico e de um investimento maciço em tempo e energia mental na actividade virtual causa provavelmente, sobretudo em pessoas jovens, uma intensificação do sentimento de alienação.» (*Ibid.*, p. 121.)

des-realização da finança.»[49] Esta aliança entre o capital «produtivo» e os operários, aliança que a todos beneficia... já é nossa conhecida. Ao escrever que «quando há crise, por conseguinte, a lei natural deixa de reinar e o crime propaga-se»[50], Berardi considera o capitalismo anterior à crise – o fordismo – como expressão de uma «lei natural». Quando escreve que «a "classe do alhures" [dos novos "proprietários ausentes" que facilmente deslocam os seus capitais por toda a parte, sem estarem apegados a qualquer sítio em particular] restabeleceu a lógica económica do *rentier*, para a qual o lucro já não está ligado ao aumento da riqueza existente, mas à simples posse de um capital invisível, o dinheiro ou, mais precisamente, o crédito», Berardi cai na denúncia populista do *rentier* que não utiliza o seu capital para «aumentar a riqueza» social. O capitalista que o fizesse mereceria só por isso o seu capital... Esta glorificação do capitalismo «social» está presente em todo o seu livro: «No quadro de uma evolução antropológica a longo prazo, podemos descrever o capitalismo contemporâneo como algo que marcou uma ruptura com a era do humanismo. A burguesia moderna encarnava os valores da libertação humanista da canga do destino teológico, sendo o capitalismo burguês um produto desta revolução humanista.»[51]

Berardi refere-se à noção de trabalho abstracto em Marx, mas liga-a ao «processo de desmaterialização do valor», que faria «parte do movimento geral de abstracção» e que conduziria ao «capitalismo semiótico, ao contemporâneo regime de produção em que a valorização do capital se

---

49 Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, p. 29.
50 *Ibid.*, p. 87.
51 *Ibid.*, p. 99.

baseia na emanação incessante de fluxos de informação», enquanto «emancipação dos signos» (noção tomada de empréstimo a Jean Baudrillard)[52]. Do mesmo modo, crê que «a linguagem, a imaginação, a informação e os fluxos imateriais se tornam a força de produção e o lugar de troca comercial por excelência»[53]. Embora rejeite a expressão «capitalismo cognitivo», é apenas para insistir no facto de que é o trabalho que é cognitivo: «O capital não é o sujeito de qualquer actividade cognitiva, é apenas o seu explorador. O portador do saber, da criatividade e das competências é o trabalhador cognitivo.»[54] Berardi mantém-se, portanto, no quadro das teorias de Negri, baseadas numa leitura errada do conceito de valor[55]. Ele afirma, de resto, num estranho resumo, que a dificuldade de calcular o valor do trabalho imaterial – «cognitivo» – está na origem do aumento actual da corrupção e das máfias...[56]

Tudo isto é paralelo a uma visão positiva da modernidade, excepto do seu último acto, que, a seu ver, estaria em completa contradição com aquilo que a precedeu: «Como resultado destes desenvolvimentos progressivos, a modernidade culminou na criação de uma forma de civilização social, uma civilização em que as necessidades comuns se sobrepunham à afirmação dos interesses individuais. Esta civilização social foi construída para impedir guerras intermináveis entre os homens. Nos últimos trinta anos, porém, esta civilização social desmoronou-se sob os golpes do darwinismo social, precursor ideológico da afirmação das políticas neoliberais no mundo

52 *Ibid.*, pp. 43-45.
53 *Ibid.*, p. 91.
54 *Ibid.*, p. 98.
55 Ver a minha crítica em *Les Habits neufs de l'Empire*, *op. cit.*
56 Franco Berardi, *Tueries*, *op. cit.*, p. 88.

inteiro.»[57] Por conseguinte, se pudéssemos voltar à década de 1970, parece ele dizer, a civilização seria salva. Mas, nessa época, uma posição como a de Berardi teria sido encarada como «social-democrata» e, de maneira nenhuma, como revolucionária...

Embora Götz Eisenberg não caia neste defeito, não deixa, todavia, de atribuir um grande peso à desmontagem do Estado-providência como origem da angústia, da solidão e da dessolidarização que podem levar à violência cega. A segurança social teria formado uma barreira contra os excessos da concorrência e teria subtraído parcialmente certas esferas da vida ao terrorismo da economia. A abolição pelo neoliberalismo destes ilhéus protegidos teria destruído, ao mesmo tempo, os amparos sociais. Escreve Eisenberg: «A minha "definição do vandalismo" é esta: desintegração social (portanto, estreitamento do mercado de trabalho, exclusões múltiplas, guetização) + desestruturação psíquica (diminuição do *superego*, expandida fraqueza do eu, falta de elos sociais, raiva arcaica e não integrada) = probabilidade de que aumentem as explosões de violência incontroláveis.»[58]

Esta análise é empiricamente correcta, mas não se deve pensar que um «capitalismo de rosto humano» se teria podido manter indefinidamente como «compromisso de classe». O capitalismo é regressivo na sua própria natureza, acabando inevitavelmente o sujeito capitalista por ser apanhado pelo seu reverso obscuro. Eisenberg di-lo aliás claramente ao falar do suicídio «alargado do capital». É o próprio dinheiro que «faz amoque». O capital financeiro, que é uma «produção de nada a partir de nada»,

---

57 *Ibid.*, pp. 56-57.
58 Götz Eisenberg, *Zwischen Amok und Alzheimer*, *op. cit.*, p. 216.

não é a perversão do que teria sido anteriormente um capitalismo «razoável», é a conclusão lógica do valor e do seu vazio. A destruição da capacidade dos sujeitos para substituírem o *acting out* pelo imaginário – aquilo a que se chama «simbolização» – é um elemento da autodestruição do sistema capitalista. O sujeito, longe de ser o contrapeso do sistema, entra em declínio com o sistema que o contém: «O sujeito contemporâneo decompõe-se. Uma parte dele torna-se um prolongamento interior da maquinaria da produção social; o resto torna-se material primário para a publicidade, para o consumo e para a indústria cultural, ou desenvolve um dinamismo próprio. Os derivados da pulsão de morte, a agressividade e o desejo de destruição, são cada vez menos obrigados a ligar-se a libidinais investimentos de objecto que poderiam pô-los ao serviço de Eros. As tendências actuais para a desunião das pulsões mostram que a agressividade, quando não está associada à libido, não pode ser sublimada. Se é a agressividade que comanda a libido, e já não o contrário, e se os homens, num número cada vez maior, são governados por emoções agressivas e destrutivas, podemos predizer que irá haver um aumento contínuo da violência cega.»[59]

Eisenberg, de resto, sublinha sempre o facto de os comportamentos destruidores e suicidários dos indivíduos corresponderem aos dos «decisores» e chefes de empresas. Isto passou a ser efectivamente uma evidência, mesmo para o grande público. A vida nas duas extremidades da corrente assemelha-se, nas favelas e nas altas esferas da economia e da política: as pessoas só vivem no presente, a única moral é o sucesso, o outro existe apenas como instrumento.[60]

---

59 Götz Eisenberg, *Amok – Kinder der Kälte*, *op. cit.*, pp. 220-221.

60 Nos seus últimos escritos, Guy Debord desenvolveu muito a ideia de que o capitalismo, na época do espectáculo, entrou numa fase de irraciona-

Uma contribuição fundamental para este exame foi dada por Robert Kurz, designadamente no artigo já citado, «A pulsão de morte da concorrência», e na reelaboração a que procedeu no seu livro *Weltordnungskrieg* [A Guerra do Ordenamento Mundial] (2003)[61]. Kurz sublinha, sobretudo, o que é comum às diferentes formas de violência: «Já se esbateram há muito tempo as linhas que separavam a máfia, a seita, o separatismo étnico, o bando nazi, o gangue criminoso, a guerrilha, etc. Quanto ao fenótipo dos massacres, é em toda a parte o mesmo: trata-se do "jovem" entre os quinze e os trinta e cinco anos, moral e culturalmente desfiliado e desprovido de vínculos, verdadeiro "auto-empreendedor" com telemóvel e sapatilhas *Reebok* ou *Adidas*, que leva despreocupadamente a tiracolo a sua metralhadora como atributo e instrumento de homicídio, e que se deleita com o seu poder físico imediato e com o medo que inspira à sua caça humana, porque não tem mais nada.» A loucura que reina nestas situações é apenas um novo estádio da «loucura capitalista corrente» em tempos

---

lismo galopante e de autodestruição por falta de pensamento, constituindo isto uma diferença fundamental com as formas anteriores de dominação. Aos passos bem conhecidos que se encontram, nomeadamente, nos *Comentários sobre a Sociedade do Espectáculo*, juntemos esta citação, extraída de um inédito: «Todas as classes dominantes do passado tiveram pelo menos a inteligência de compreender que, na medida dos seus meios, *não tinham interesse* em expandir a peste, a lepra, a tuberculose, etc. Porque seriam também atingidas por isso. A classe dominante actual difundiu o não-pensamento, o *look* espectacular, a parvoíce. E ela própria vê-se atingida de um modo terrível: estupidez dos "decisores"» (nota inédita para um «Projecto de dicionário», não realizado, anos 1980, *in* Laurence Le Bras e Emmanuel Guy (org.), *Lire Debord*, L'Échappée, Paris, 2016, pp. 184-185).

61 Robert Kurz, *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Horlemann, Bad Honnef, 2003. Em certos pontos, estas análises apresentam analogias com as contidas em Jaime Semprun, *L'Abîme se repeuple*, L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 1997.

de crise. Estes comportamentos homicidas não estão isentos de uma «certa racionalidade económica», mas «abandonaram a regulação e a forma jurídica das condições capitalistas e a forma de consciência correspondente, para voltar a formas de violência imediata» — ainda que o verbo «voltar» não seja apropriado, acrescenta Kurz, porque «a passagem histórica através da forma capitalista é naturalmente irreversível»[62]. Uma tal barbarização nunca é um verdadeiro retorno a formas sociais arcaicas, é uma barbárie pós-moderna que combina o pior da modernidade com o pior das sociedades do passado.

A crise do capitalismo é uma crise da forma-sujeito que remete para as próprias origens do capitalismo: tanto na origem como no fim, estão presentes a pilhagem e a violência directa. «Quando a concorrência mundial em tempos de crise se torna selvagem a todos os níveis, os sujeitos também se tornam selvagens. A forma-sujeito decompõe-se, revelando de um modo novo o seu núcleo violento. Violência, sangue e medo revelam ser, não fenómenos que se agregam ao reducionismo económico a partir do exterior, mas partes integrantes deste. De forma reveladora, a economia de pilhagem pós-moderna e as suas atrocidades remetem, no fim do capitalismo, para os seus próprios começos e para os seus crimes fundadores, porque, ao invés das lendas destinadas a legitimá-la, a moderna máquina de fazer dinheiro não teve origem no comércio pacífico, mas na economia das armas de fogo dos começos da época moderna e dos seus despotismos militares.»[63] Na verdade, os correntes «horrores económicos» (Rimbaud) não «substituíram» a violência directa, como se fossem

---

62 *Ibid.*, p. 48 (traduzido do alemão pelo autor).
63 *Ibid.*, p. 56.

uma espécie de «mal menor»: acompanharam-na sempre como a sua sombra.

Kurz sublinha também que a violência dos bandos, sobretudo nas regiões onde a normalidade mercantil já se desmoronou e onde a economia «ilegal» é mais ou menos a única que ainda funciona, não constitui uma revolta dos pobres: «A "geração perdida" não são apenas os jovens desempregados de longa duração e os "supérfluos", são também os jovens (homens) que o clima de crise social não atinge directamente (ou ainda não atinge) e que se tornam moralmente selvagens. Na sua maior parte, as milícias e os bandos nas regiões fulminadas pela crise e pelo desmoronamento representam assim uma estranha mistura, constituída por desempregados barbarizados e por uma "juventude dourada" igualmente barbarizada (cujos pais têm amiúde a função de "padrinhos" e de "apadrinhantes").»[64] Tais coisas não dizem apenas respeito às zonas onde declaradas guerras civis causam estragos, mas também à violência no dia-a-dia: «A guerra civil molecular desenrola-se também, e sobretudo, entre a juventude da pseudonormalidade enclausurada, a dos "altos salários", dos especuladores de crise e dos fanáticos da respeitabilidade, cujas almas não são menos desérticas e irremediavelmente perdidas do que as dos jovens homicidas dos bairros de lata. Tanto o culto do assassínio e da violação como desporto como o da encenação do suicídio causam estragos nos bairros residenciais do Rio de Janeiro, de Nova Iorque ou de Tóquio.»[65] Ainda menos se deverá ver nisso uma revolta dos «condenados da terra»: os autores dos atentados-suicidas, «tanto na Palestina como no

[64] *Ibid.*, p. 59.
[65] *Ibid.*, pp. 72-73.

Sri Lanka», são muitas vezes oriundos de famílias abastadas. Estão dispostos a organizar a sua vida em função de conceitos insanos «para acabarem por deitá-la fora como um lenço de papel sujo»[66]. A forma-sujeito tornou-se universal, insiste Kurz; as diferentes culturas e religiões do mundo não explicam as matanças, são, mais propriamente, «tonalidades» diversas desta forma universal. É por isso que o jiadista *kamikaze* e o *school shooter* dos subúrbios residenciais têm mais traços comuns do que diferenças.

À primeira vista, o carácter autodestrutivo destes comportamentos parece estar em contradição com o utilitarismo que domina a economia da concorrência. Kurz, todavia, insiste na sua continuidade: «Na crise mundial, a concorrência transforma-se em concorrência económica de aniquilamento e, portanto, em concorrência social existencial, que, por seu turno, se inverte em concorrência violenta imediata e "masculinista". Embora, neste contexto, o risco de o indivíduo morrer de morte violenta passe a ser quotidiano – doravante, no plano micrológico da vida de todos os dias, como outrora nas frentes de combate das guerras mundiais –, isso não está necessariamente em contradição com o "interesse egoísta" e as cobiças suscitadas pelo consumo de mercadorias. Vemos despontar nisso o carácter autocontraditório, literalmente assassino, do sujeito da concorrência, de modo que, agravada pela crise, a autocontradição da lógica capitalista se reproduz também nos indivíduos, em particular nos do sexo masculino por força da sua socialização.» A forma social capitalista não apresenta nenhuma saída, e, perante os seus «conteúdos, ao mesmo tempo cada vez mais idiotas

---

66 *Ibid.*, p. 73.

e cada vez mais destruidores», o sujeito da concorrência acaba por ir para além do «risco» e do «interesse»: a «indiferença para com os outros transforma-se em indiferença para consigo mesmo».[67]

A «frieza» do indivíduo para consigo mesmo já tinha emergido durante outras grandes crises do capitalismo, sobretudo no período de entre as duas guerras. Kurz lembra que Hannah Arendt, no seu livro *As Origens do Totalitarismo* (1951), fizera o mesmo diagnóstico a propósito da década de 1920, época da ascensão dos regimes totalitários, quando numerosos homens jovens tiveram a impressão de ser supérfluos e de não contar para nada. Mostraram-se desse modo dispostos a sacrificar a vida, que consideravam inútil, sem que essa atitude tivesse qualquer relação com o «idealismo» em sentido tradicional. Mas Arendt, objecta Kurz, atribuía apenas aos regimes «totalitários» (em sentido político) traços que, na verdade, caracterizam todas as sociedades modernas produtoras de mercadorias. O seu núcleo violento reside na submissão total dos indivíduos «ao princípio abstracto e vazio de conteúdo da valorização do capital, de que o Estado moderno (o princípio de soberania) é apenas uma expressão secundária».[68] Por trás da auto-afirmação dos indivíduos, como lei suprema para sobreviver no regime da concorrência, está «a autonegação igualmente abstracta, ou, mais precisamente: a auto-afirmação e a autonegação são idênticas na sua separação completa de qualquer comunidade social, e esta identidade torna-se visível no decurso das grandes catástrofes da sociedade capitalista». De situação temporária, a «perda de si mesmo» torna-se permanente quando o

[67] *Ibid.*, p. 60.
[68] *Ibid.*, p. 61.

capitalismo esbarra com os seus limites absolutos. Cada indivíduo, quer seja nas massas «supérfluas», quer seja entre os financeiros, sabe que pode a qualquer momento ser substituído por outro indivíduo que conta tão pouco como ele. «É uma única "perda de si mesmo" aquilo que caracteriza os bandos de assassinos, de saqueadores e de violadores, bem como os auto-exploradores da *new economy* ou os assalariados do *investment banking* que estão diante dos seus ecrãs de computador.»

Kurz concorda com o ensaísta alemão Hans Magnus Enzensberger quando este afirma, no seu livro *A Grande Migração* (1992)[69], que nas guerras civis contemporâneas «nada está em jogo», mas acrescenta também: «O nada de que se trata aqui é o vazio integral do moderno "sujeito automático" (Marx) que se valoriza ele próprio. [...] Esta auto-suficiência, este movimento de exteriorização não obstante necessário e — no fim de contas — esta auto-referencialidade da vazia forma metafísica do "valor" e do "sujeito" estabelecem um potencial de aniquilamento do mundo, porque só no nada e, portanto, no aniquilamento poderá ser resolvida a contradição entre o vazio metafísico e a necessidade imperiosa, para o valor, de se encarnar no mundo sensível. O vazio do valor, do dinheiro e do Estado deve exteriorizar-se sem excepção em todas as coisas do mundo, para poder representar-se como real: da escova de dentes à mais subtil emoção psíquica.» O movimento tautológico do capital, que reduz qualquer objecto a uma simples quantidade de «geleia» — como diz Marx —

---

69 Hans Magnus Enzensberger, *Die Grosse Wanderung*, Suhrkamp, 1992. [*Perspectivas da Guerra Civil e A Grande Migração*, trad. Madalena Piteira e Patrícia Lara, Relógio d'Água, Lisboa, 1998]. No entanto, Kurz critica a maior parte dos argumentos de Enzensberger neste livro.

do valor criado pelo trabalho abstracto, abrange um «duplo potencial de aniquilamento: um potencial "normal", por assim dizer quotidiano, que provém, desde sempre, do processo de reprodução do capital, e um potencial por assim dizer "final", quando o "processo de exteriorização" esbarra nos seus limites absolutos. A metafísica real do moderno sistema produtor de mercadorias destrói o mundo parcialmente como "efeito colateral" da sua "exteriorização" quando esta tem êxito; esta metafísica torna-se uma vontade absoluta de aniquilar o mundo quando deixa de poder encarnar-se nas coisas do mundo»[70]. No primeiro caso, trata-se de destruições e de mortes causadas pelo funcionamento económico «corrente»; no segundo caso, a pulsão de morte pode dirigir-se contra o próprio sujeito, porque este é uma parte do mundo concreto e sensível.

A autoconservação coincide com aquilo que se revela como seu contrário, o auto-aniquilamento: «O carácter abstracto desta vontade de aniquilamento reflecte a autocontradição da relação capitalista de uma dupla maneira: por um lado, esta vontade visa o aniquilamento do "outro" para assegurar a todo o custo a sua própria autoconservação, por outro lado, trata-se de uma vontade de auto-aniquilamento que realiza a absurdidade da própria existência do sujeito como sujeito do mercado. Por outras palavras: apaga-se a diferença entre suicídio e homicídio. Para além do "risco" ligado à concorrência, trata-se aqui de uma ilimitada vontade de aniquilamento, a tal ponto que a distinção entre o próprio eu e o dos outros começa a desaparecer.»[71] A disposição para destruir o outro na

---

70 Robert Kurz, *Weltordnungskrieg*, *op. cit.*, pp. 69-70.
71 *Ibid.*, p. 71.

concorrência acaba num ódio generalizado ao mundo inteiro; mundo que esta concorrência reduziu a nada, incluindo o próprio sujeito. Este pensa estar a seguir os seus «interesses», mas, na verdade, sem o saber claramente, detesta-se tanto quanto detesta os outros sujeitos.

A metafísica do valor, o seu vazio e a sua necessidade de se realizar no mundo, descrita por Descartes, Kant e Hegel, é assim associada por Kurz à anomia que reina no mundo contemporâneo, numa fulgurante súmula que resume, de certa maneira, o próprio sentido deste nosso livro.

EPÍLOGO
QUE FAZER COM ESTE MAU SUJEITO?

Ao longo deste livro, considerámos o «sujeito» da sociedade mercantil de diferentes modos: como forma-sujeito, ou seja, como um *a priori* que predetermina — «pré-formata» — aquilo que o indivíduo pode fazer, mas um *a priori* que é produto da História; como *psique* em sentido psicanalítico, mas uma psique que se encontra submetida à mudança histórica; como objecto de observações e de críticas empíricas no tocante às suas mudanças recentes. Não nos baseámos na pressuposição de uma relação ontológica e eterna entre sujeito e objecto em geral. Antes indicámos na forma-sujeito um modo específico de viver, individual e colectivamente, cujas origens remontam, pelo menos, ao fim da Idade Média, e que assumiu na época das Luzes a forma que, em muitos aspectos, é hoje ainda a sua. Examinámos brevemente a génese desta forma e, mais extensamente, a época da sua crise, inclusive nos seus aspectos mais extremos. De tudo isso, será possível retirarmos consequências que dêem resposta a esta tão urgente questão: como podemos nós sair do capitalismo e por que podemos nós substituí-lo?

Ter-se-á entendido que o discurso aqui desenvolvido está muito longe da busca de um «sujeito revolucionário» em sentido clássico, ou de qualquer sujeito que se situe no exterior da lógica capitalista, que só participaria nesta por ser forçado e/ou manipulado, continuando no seu núcleo indemne a esta lógica e contendo portanto, em si mesmo,

o potencial de um mundo não capitalista[1]. Ou seja, a história do capitalismo não é a história de uma colonização do sujeito por uma exterioridade opressiva e manipuladora chamada «capital», ou mesmo «capitalista», mas sim a história do próprio sujeito. A forma-sujeito não é aquilo que se encontra oprimido pela forma-mercadoria e que é necessário libertar; com efeito, as duas formas tornaram-se quase idênticas. Por outro lado, é evidente que a relação capitalista não engloba todos os aspectos da vida e da consciência. De contrário ninguém poderia sequer criticá-la, e os homens fariam parte da sociedade como as formigas fazem parte do formigueiro.

Os constrangimentos sociais foram interiorizados ao mesmo tempo que a lógica mercantil, ou, para ser mais preciso, deu-se um desenvolvimento paralelo e conjunto da forma-sujeito e da forma-mercadoria. Se alguém tivesse dito a um revolucionário, no início do século XX, que cem anos mais tarde deixaria de haver serviço militar, que a Igreja estaria quase ausente do debate público, que

---

[1] Os argumentos apresentados nas páginas que se seguem foram também objecto de várias das minhas intervenções, por vezes muito mais pormenorizadas, publicadas nos últimos anos. Além do meu livro *Crédit à mort*, *op. cit.* [*Sobre a Balsa da Medusa*, *op. cit.*], remeto, designadamente, para «Tous contre la finance?», *Le Sarkophage*, n.º 23, Março de 2011; «Être libres pour la libération», *Réfractions*, n.º 28, 2012; «Changer de cheval», *Bruxelles Laïque Échos*, n.º 78, Outubro de 2012; «La financiarisation et la spéculation sont des symptômes, non les causes de la crise» (entrevista com Gaëtan Flocco e Mélanie Guyonvarch), *Les Mondes du Travail*, n.º 12, Novembro de 2012; «L'anticapitalisme est-il toujours de gauche?», *Le Sarkophage*, n.º 35, Março de 2013; «Le *spread*, stade suprême de la politique?», *Lignes*, n.º 41, Maio de 2013; «Et quand un grand État fera défaut de paiement ?», *La Décroissance*, n.º 99, Maio de 2013; «De l'aliénation au fétichisme de la marchandise: la continuité des deux concepts», *in* Vincent Chanson, Alexis Cukier e Frédéric Monferrand (org.), *La Réification. Histoire et actualité d'un concept critique*, La Dispute, Paris, 2014; «Révolution contre le travail? La critique de la valeur et le dépassement du capitalisme», *Cités*, n.º 59, Setembro de 2014.

a família autoritária teria quase desaparecido, que as velhas distinções de classe já não seriam visíveis e que um negro ou uma mulher poderiam dirigir uma escola ou um Estado, mas que, apesar disso, continuaríamos a ser governados pelo sistema capitalista e que haveria muito menos contestações radicais do que antes, esse revolucionário não teria acreditado. O que está em jogo não é apenas uma interiorização psicológica obtida graças a uma lavagem ao cérebro, ou seja, a transferência do polícia para dentro das nossas cabeças. É antes o facto de o valor mercantil se ter tornado, efectivamente, a forma universal de síntese social, e de cada qual *andar realmente atrás* dos seus «próprios interesses», pelo menos a curto prazo, de cada qual se auto-explorar como «auto-empresário» em vez de lutar nas barricadas. Quem se tiver entregado de corpo e alma à «autovalorização» velará melhor pelo grão do que todos os contramestres e acreditará na religião do mercado mais intensamente do que qualquer fiel nos seus próprios feitiços. Claro que as velhas formas de autoritarismo não desapareceram por completo; parece até que nos tempos mais recentes estão a regressar em força. Mas a persistência do capitalismo não se deve à sua sobrevivência residual, e a abolição definitiva de tais forças não seria, de modo nenhum, o último passo a dar antes de sairmos do capitalismo.

É pois necessário criticar as concepções que atribuem um papel central a formas de dominação pessoal, bem como as reivindicações de «autogestão» e de uma «democracia real» (ou «directa»), em todas as suas variantes. É preciso também sublinhar os limites de uma grande parte do discurso anarquista tradicional, excessivamente preocupado com o aspecto político e organizacional da alienação.

A história das revoluções falhadas não se resume à traição do bom povo revolucionário pelos seus dirigentes corrompidos pelo exercício do poder – ainda que este aspecto, obviamente, se lhes tenha acrescentado. Povo e dirigentes partilhavam amiúde as mesmas formas fetichistas. No seio de uma sociedade fetichista, a forma mais pura de autogestão não serve para nada. É inútil perder tempo com os mil e um detalhes de uma democracia directa como garantia de «antimanipulação», com as modalidades dos «mandatos» que hão-de existir até mesmo numa democracia directa, ou com a dimensão adequada das unidades políticas, se tudo aquilo que se decidir da forma mais democrática for sempre a execução de imperativos sistémicos inconscientemente pressupostos. O poder não é uma criação daqueles que o exercem, nem o podemos compreender graças unicamente ao estudo dos seus funcionários[2]. Deslocarmos o olhar para a «microfísica do poder» (cara a Foucault e Deleuze) também não toca no essencial: se tais investigações foram efectivamente meritórias para mostrar que a sociedade capitalista se reproduz menos através do que decidem os conselhos de ministros ou de administração do que através da repetição das atitudes do dia-a-dia, elas mantêm uma dicotomia fundamental entre dominantes e dominados, opressores e oprimidos, entre os que estão no sistema e os que estão fora dele e se limitam a ter de suportá-lo. A forma de mediação social comum a todos os sujeitos continua a estar fora do campo de qualquer consideração deste tipo. Nada altera de essencial

[2] Como propõe Luc Boltanski no seu livro *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris, 2009. É também o limite da noção de «habitus» em Pierre Bourdieu: esta noção tenta apreender o carácter impessoal da «dominação», mas sempre no modo da dominação subjectiva, ou seja, de uma «classe dominante» sobre outra, subalterna.

que se identifique o que é reprimido em indivíduos de carne e osso (os homossexuais, as mulheres, os imigrantes) ou antes em elementos inscritos no próprio ser dos indivíduos (a sexualidade não edipiana, a «vontade de viver»).

Em contrapartida, noutras épocas históricas — nomeadamente por ocasião da passagem das sociedades tradicionais para a sociedade industrial, passagem que ocorreu em momentos diferentes e de formas diversas segundo os lugares —, os que estavam ainda «de fora» devem ter sentido em todo o seu ser o choque da diferença entre a nova lógica capitalista e os antigos modos de vida. Muitos movimentos revolucionários, e talvez, mais do que qualquer outro, o movimento revolucionário espanhol entre o fim do século XIX e 1939, foi disso que extraíram a sua força e o seu horizonte. Seria um erro, todavia, aplicar esta perspectiva à situação contemporânea. É uma aberração opor os «um por cento» aos restantes noventa e nove por cento da população. Esta concepção do papel do «sujeito» desemboca, quase necessariamente, em teorias da manipulação, da sedução, do secretismo e da conspiração.

O princípio do capitalismo não reside, no seu nível mais profundo, no facto de certos indivíduos imporem a sua vontade a outros indivíduos. *O capital é uma relação social, não é um grupo humano.* É claro que este sistema beneficia muito mais certos actores do que outros, mas seria então necessário falar, em vez de uma «classe dominante», de uma «classe beneficiada» — como alguém que sabe «beneficiar» das circunstâncias. Como escreveu André Gorz no seu último livro: «Não é "eu", é a lógica automatizada dos agenciamentos sociais que age através de mim enquanto Outro, que me faz contribuir para a produção e reprodução da megamáquina social. É ela o verdadeiro sujeito. A sua dominação exerce-se sobre os membros das

camadas dominantes, tanto como sobre os dominados. Os dominantes só dominam na medida em que sirvam essa lógica como seus leais funcionários.»[3]

Se o fetichismo não é exterior aos sujeitos e se a forma-fetiche é a própria forma-sujeito, então não se pode mobilizar os sujeitos enquanto sujeitos contra a ordem económica e política que os contém. Toda a gente executa as leis da concorrência, e até os operários de uma fábrica autogerida, no contexto de uma sociedade capitalista, não poderiam senão executar as leis do mercado. É preciso, mais propriamente, emanciparmo-nos das formas sociais autonomizadas e fetichistas, começando pela nossa própria constituição psíquica narcísica. A afirmação de que a emancipação humana significa, antes de mais nada, emanciparmo-nos das estruturas que nos dominam foi também avançada por um autor como Cornelius Castoriadis. Segundo ele, a autonomia reivindicada pelo movimento ecologista, ao qual aderiu, é «em primeiro lugar a autonomia relativamente a um sistema tecnoprodutivo, pretensamente inevitável e pretensamente optimizado».[4]

Devemos desconfiar de certas formas «subjectivas» que podem surgir nas actuais e futuras contestações do capitalismo. No mínimo, estas devem ser submetidas a uma crítica severa. Deste modo, a crítica que se limite unicamente ao capitalismo financeiro, relevando, portanto, de um «anticapitalismo truncado», serve muitas vezes de base

---

3 André Gorz, *Ecologica*, Galilée, Paris, 2007, p. 12. [*Ecológica*, trad. Celso Azzan Júnior, Annablume, São Paulo, 2010, p. 12.]

4 Cornelius Castoriadis e Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, Paris, 1981 [*Da Ecologia à Autonomia*, trad. Armando Veiga, Centelha, Coimbra, 1983], citado em Serge Latouche, *Sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les Liens qui libèrent, Paris, 2010, p. 146. É claro que temos de perguntar, no tocante a Castoriadis, o que significa «aumento da autonomia» ou «auto-instituição da sociedade».

aos populismos actuais, que, em vez de serem de direita ou de esquerda, começam a confluir para um «populismo transversal». Vemos o papel que nisso desempenha a «identidade»; esta tornou-se a versão principal da forma-sujeito e do seu reverso obscuro. O pseudoconcreto, sob a forma de povo ou de «raça», de religião ou de «Estado soberano», está cada vez mais na ribalta, quando a abstracção mercantil passa sobre a vida social como um rolo compressor e quando ninguém, inclusive entre os mais descarados demagogos do circo político, pode já pretender ter receitas para se sair da crise. É então que voltam a brandir-se as bandeiras.

Até mesmo o fim da sociedade baseada no trabalho, que avança rapidamente por causa das tecnologias que doravante substituem também os quadros e as profissões técnicas, não se revela necessariamente positivo quando os sujeitos não sabem o que fazer com a sua liberdade e a dedicam a «lazeres» embrutecedores ou à busca a todo o custo de uns quantos fragmentos de valor mercantil, quer seja saqueando um vizinho ou dedicando-se a tráficos reles.

De forma inegável, o vasto panorama dos fenómenos de autodestruição mostra que não há nenhum «instinto de sobrevivência» generalizado, de origem biológica, como fundamento derradeiro da vida. Muitos acreditaram nisso, de Karl Kautsky – que, como muitos socialistas da sua geração, pretendeu fundar o advento do socialismo no evolucionismo darwinista – a Serge Latouche e numerosos ecologistas que acreditam na «pedagogia das catástrofes»[5]. Tanto o materialismo histórico como o pensamento económico burguês têm como evidente que a preocupação

[5] Ver René Riesel e Jaime Semprun, *Catastrophisme. Administration du désastre et soumission durable*, L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008.

principal do homem consiste em assegurar a sua sobrevivência imediata — coisa que, visivelmente, não acontece sempre, nem individual nem colectivamente, nem hoje nem no passado. Em contrapartida, a «pulsão de morte» parece levar uma existência independente a seu lado. É difícil saber se esta existe enquanto fenómeno universal, ou mesmo cósmico, a que ninguém pode escapar, ou se, pelo contrário, ela não passa do resultado de condições de existência em que a vida perdeu, em grande escala, as razões por que merece ser vivida, ou ainda se, ao mesmo tempo que se encontra presente em todas as culturas humanas, ela terá tido uma difusão infinitamente mais impulsionada na época capitalista. Como já dissemos, parece-nos mais provável a terceira possibilidade. Seja como for, parece muito arriscado basear estratégias políticas na pressuposição de que a humanidade seria dotada de um instinto de sobrevivência e que, perante perigos extremos, ela saberia encontrar o travão de emergência.

A crise da forma-sujeito não é pois uma crise como outra qualquer; não é a passagem de um estádio da vida social para um outro estádio que manteria muitos aspectos do primeiro. Antes faz parte daquilo que se revela, cada vez mais, como uma verdadeira *ruptura antropológica*. Há alguns anos, esta noção quase não estava em circulação, mas começa agora a difundir-se amplamente. Com efeito, a virtualização do mundo e a conexão permanente, a manipulação genética e a artificialização da procriação, a entrada no «antropoceno» ou no «capitaloceno», em que o homem se torna uma força geológica, e a aplicação da informática a quase todos os aspectos da vida são fenómenos que surgiram em poucas décadas, mas que podem vir a ter consequências incalculáveis e, sem dúvida, irreversíveis. O que se projecta é uma transformação da própria condição

humana, daquilo que define o homem e a sua relação com o mundo.

Uma avaliação dos diferentes aspectos desta transformação iria obviamente muito para além dos limites deste nosso trabalho. Mas, mesmo assim, podemos perguntar-nos se, para além de uma «mutação antropológica», não se trata de uma «*regressão* antropológica», ou de uma «antropogénese regressiva» (Adorno). Será possível que esta regressão não esteja necessariamente ligada aos momentos mais sombrios da história moderna, como o nazismo (como pensava Adorno)? Podemos nós falar disso sem previamente definir o que é o «progresso», quer seja em termos positivos ou negativos? Saber se a humanidade «regrediu» na época capitalista relativamente a certas formas de organização social anteriores é uma tarefa complexa, sobretudo se quisermos fazer esta comparação «em bloco», sem examinar os aspectos particulares. Há contudo uma esfera em que o conceito de «regressão» parece ter um sentido preciso: os modos de vida da sociedade fetichista-narcísica permitirão aos indivíduos sair da infância e desenvolver uma ou outra forma de maturidade, ou fixarão eles os indivíduos em estádios infantis, como o narcisismo e o desejo de fusão, a «posição paranóica» e a clivagem, fazendo desta fixação uma condição de sobrevivência do sistema? Basear-se-á o capitalismo contemporâneo numa promessa irresistível para muitos seres humanos: fazer a «economia» dos esforços necessários para uma pessoa se tornar adulta? É uma questão a ver, mas esta, obviamente, releva da especulação. Extrairá o homem a sua força de uma aliança com desejos regressivos que sempre acompanharam a humanidade: ser toda a vida criança?

Permitamo-nos agora uma breve dissertação sobre o *ver*. Evocámos várias vezes o poder «infantilizante» do

capitalismo. A isso acrescentemos a seguinte dimensão: quem critica o «espectáculo», a televisão ou o poder dos média audiovisuais apressa-se quase sempre a sublinhar que não se opõe «à imagem enquanto tal»[6]. Todavia, a extrema preponderância da imagem na cultura actual é em si mesma um sinal de infantilização. O ensaísta e crítico de arte inglês John Berger começa assim o seu livro *Modos de Ver*[7]: «Ver vem antes das palavras. Mesmo antes de saber falar, a criança olha e reconhece.» Seja. Mas o apetite por imagens deveria diminuir ao longo da vida, tal como a preferência por alimentos açucarados. A humanização realiza-se justamente através da apropriação da fala. E esta apropriação, sobretudo na sua forma escrita, é menos encorajada na cultura contemporânea do que nas culturas passadas. Nenhuma cultura conheceu o papel hipertrófico do *ver* como a cultura ocidental. As culturas «sem escrita» não se baseavam na imagem, mas sim na oralidade, muito mais próxima da escrita do que da imagem. Nessas culturas, falar bem não era necessariamente um privilégio dos aristocratas, como mostra, por exemplo, a importância atribuída à improvisação de poesias e de cantos com base em modelos métricos. Em numerosas culturas tradicionais isso constituía um importante elemento

---

6 Em contrapartida, Guy Debord afirmou, já em 1967, que «onde o mundo real se converte em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais, e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espectáculo, como tendência para fazer ver por diferentes mediações especializadas o mundo que já não é directamente apreensível, encontra normalmente na vista o sentido humano privilegiado que noutras épocas foi o tacto; o sentido mais abstracto, e o mais mistificável, corresponde à abstracção generalizada da sociedade actual». (*La Société du spectacle* [1967], Gallimard, Paris, 1992, § 18.) [*A Sociedade do Espectáculo*, trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro, Antígona, Lisboa, 2012, § 18.]

7 John Berger, *Voir le Voir* [1972], éditions B42, Paris, 2018. [*Modos de Ver*, trad. Jorge Leandro Rosa, Antígona, Lisboa, 2018.]

da vida social e eram organizadas autênticas justas perante públicos numerosos. É o que demonstram ainda hoje, por exemplo, os campeonatos de *bertsolaris* no País Basco.

Culturas muito desenvolvidas, como as hebraicas e islâmicas, desconfiavam das imagens ao ponto de as interditarem. Antes do século XIX, a maioria das pessoas só raramente via imagens. As igrejas, com os seus vitrais, frescos, quadros e estátuas, não são um contra-exemplo; quando cada imagem é artesanal, objecto único, ela continua a ser rara e não constitui o principal canal da relação do indivíduo com o mundo. Ora, a cultura moderna inverteu a relação entre palavra e imagem ao ponto de «humilhar» a palavra, como escreveu Jacques Ellul[8]. O relatório *Reading at Risk* («A Leitura em Perigo»), publicado em 2002 pela agência governamental estado-unidense National Endowment for the Arts, chega à conclusão de que, «pela primeira vez na história moderna, menos de metade da população adulta lê literatura»[9]. Se algo como um progresso histórico verdadeiro existiu, ele terá talvez consistido na difusão da leitura popular entre 1850 e 1950. Dois milhões de pessoas participaram no funeral de Victor Hugo. A difusão maciça da aptidão para ler e, portanto, para raciocinar constituía sem dúvida um perigo para os poderes constituídos. O seu declínio significa um grave passo atrás da humanidade. É, evidentemente, uma consequência da difusão da imagem. A leitura dificilmente resiste quando se propõe a alguém a possibilidade de ver um filme ou a adaptação cinematográfica de um livro. As imagens, contudo, e, sobretudo, o seu fluxo incessante são muito mais manipuláveis do que o escrito; contêm mais

---

8 Ver Jacques Ellul, *La Parole humiliée* [1981], La Table ronde, Paris, 2014.

9 Consultável em www.arts.gov/publications/reading-risk-survey-literary-reading-america-0.

contradições ocultas e, sobretudo, são muito menos matizadas e complexas. Além disso, uma imagem nunca é «falsa», só o contexto em que ela se insere pode sê-lo[10]. As imagens são mais difíceis de autentificar, apelam aos sentimentos e aos gostos, que são, como tais, pessoais e definitivos, em vez de apelarem à razão, terreno comum da humanidade aberto à discussão.

Poderão objectar que uma mudança social radical que chegue à abolição do dinheiro e do trabalho é tida como «irrealista» ou «utópica» por um grande número de contemporâneos. Deveríamos contentar-nos com evitar o pior, nomeadamente as catástrofes ecológicas, e agir em prol de um pouco mais de justiça social. «O mundo nunca será perfeito, contentemo-nos com melhorá-lo um pouco, isso já será muito...» Nós recusamos este discurso. No entanto, ao longo deste livro referimo-nos à busca de «compromissos possíveis» como objectivo da psicanálise. Com efeito, não se trata de instaurar uma felicidade eterna, mas sim de aceitar os limites e de neles nos estabelecermos, para podermos chegar a satisfações realistas. A contradição é apenas aparente; é justamente o capitalismo que destrói os «compromissos possíveis» e leva a que se ultrapassem todos os limites. Não é em nome de um programa «maximalista» ou de uma ruptura inédita na história humana, em nome de um «homem novo», é em nome de um realismo modesto que se impõe superar o dinheiro e o trabalho, o Estado e o mercado. Vemo-lo todos os dias: no quadro capitalista, as reformas mais humildes tornaram-se impossíveis. Quando o barco já só pode avançar queimando as tábuas do convés, até mesmo a mais urgente

[10] Como diz Neil Postman de uma forma simples, mas muito eficaz, no seu livro *Se distraire à en mourir*, *op. cit.*

limitação da destruição da natureza se revela tão impossível como proceder a uma simples «redistribuição das riquezas» que nos permitisse continuar um pouco mais neste barco. É em nome do «realismo» que se impõe sair da sociedade mercantil e, por conseguinte, abandonar este barco. E por muito que possamos ter a impressão de que o dinheiro e o trabalho, o Estado e a concorrência fazem parte da própria condição humana, eles são, na verdade, muito mais recentes, estão muito menos enraizados nas constituições individuais do que a nossa «necessidade de consolo».

É certo que nenhum acordo geral sobre como sair da sociedade actual é concebível, que haverá resistências muito vivas e que passaremos, sem dúvida, por afrontamentos violentos. Mas a clivagem não se estabelecerá simplesmente entre os «dominantes» que defendem o sistema e os «dominados» que querem sair dele. É perfeitamente possível que o trabalhador precário que pôde por fim comprar um carro a prestações procure defender o seu direito a circular com a mesma veemência que o seu explorador. A crítica do valor é por vezes erradamente acusada de ser «determinista». Na verdade, ela antecipa que as decisões individuais irão ter muita importância nos momentos de crise grave.

Podemos agora voltar ao nosso ponto de partida, o mito de Erisícton. A *húbris* que impele de forma irresistível o rei da Tessália revela-se, conforme dissemos, uma prefiguração espantosa do narcisismo da época contemporânea. Estaremos nós condenados a acabar como Erisícton, a devorar-nos a nós próprios depois de termos destruído a natureza? No mito, o culpado é o rei. Os servos apavoram-se perante o acto sacrílego e hesitam. Mas, ante a violência do rei — que não hesita em cortar a cabeça de um deles —, cedem. Embora estejam, obviamente, em condições de se

opor ao rei, não fazem uso da sua força e acabam, desse modo, por se tornar cúmplices do monarca.

Em todas as nossas considerações sobre o sujeito moderno, recusámos a ideia de uma sociedade mercantil claramente dividida entre dominantes e dominados, entre culpados e vítimas. Nenhum projecto de emancipação social pode deixar de ter em consideração a grande questão levantada há quase quinhentos anos por Étienne de La Boétie, a da «servidão voluntária». Se quisermos seriamente dispor dos meios de encarar um caminho para sair deste sistema, é preciso, tanto na teoria como na prática, conseguir desenredar os infinitos fios da meada que leva os indivíduos a colaborarem — em diversos graus — no sistema que os oprime. A forma-sujeito é um destes fios mais importantes. Contribuir para a resolução do mistério do *homo homini ovis* contemporâneo é um dos objectivos deste livro.

Para concluir, dêmos a palavra a um contemporâneo de La Boétie, o poeta Pierre de Ronsard. Na sua elegia «Contra os lenhadores da floresta de Gastine», Ronsard retoma o mito de Erisícton e extrai dele uma lição que nos parece extraordinariamente actual:

O primeiro que tiver a mão atarefada
Cortando-te, floresta, com dura pancada,
Que se espete no seu próprio bastão,
E sinta no estômago a fome de Erisictão,
Que de Ceres cortou o carvalho venerado
E que de tudo ambicioso, de tudo insaciado,
As vacas e as ovelhas de sua mãe degolou,
E roído pela fome a si mesmo se devorou.
Assim possa engolir suas rendas e terra,
E depois ser tragado pelos dentes da guerra.

Que, para vingar o sangue das nossas florestas,
Ao usurário deva sempre novas prestas
E com juros maiores, e que por fim consuma
Todos os seus bens pra liquidar a suma.

Que sempre e sem repouso sua cabeça
Trame para que nada aconteça,
Cheio de impaciência e de furor diverso,
Mais do ruim conselho que o faça adverso.

Escuta, Lenhador (suspende um pouco o braço):
Não são bosques o que deitas abaixo.
Não vês o sangue que forçoso provém
Das Ninfas que sob a dura casca vivem?
Se um ladrão se enforca, sacrílego matador,
Por pilhar esbulho de bem parco valor,
Quantos lumes, ferros, mortes e pesares
Não mereces tu, infame, por Deusas matares?

Floresta, alta morada dos pássaros da mata,
Não mais o Cervo solitário e o Alce acrobata
À tua sombra irão pastar, e o teu verde penacho
Não mais do Sol do Estio irá filtrar o brilho.

Não mais o amante Pastor a um tronco encostado,
Soprando o seu pífaro de quatro furos ornado,
Seu mastim a seus pés, a seu lado o bordão,
De sua bela amada dirá o ardor do coração:
Tudo será mudo: será sem voz a Eco:
Tu serás campo, e em vez dos teus bosques,
Cuja sombra imprecisa lentamente se move,
Irás sentir a relha, a grade e o arado:
Perderás teu silêncio, e de pavor arquejantes
Nem Sátiros nem Pã em ti estarão como dantes.

Adeus, velha floresta, o brinquete de Zéfiro
Onde primeiro afinei de minha lira o transpiro,
Onde primeiro ouvi ressoar as flechas
De Apolo, que em meu coração abriu brechas:
Onde primeiro, sobre a bela Calíope suspenso
Me vi enamorado de seu tropo extenso
E sua mão sobre a fronte cem rosas me lançou
E de seu próprio leite Euterpe me aleitou.

Adeus, velha floresta, adeus, sagradas frontes,
De cenas e de flores outrora horizontes,
Agora o menosprezo de quem passa piorais,
Pois no Estio de etéreos raios queimais,
Sem mais ter o frescor de vossas brandas verduras,
E isso acusa os vossos matadores e lhes lança abjuras.

Adeus, Carvalhos, coroa de valoroso cidadão,
Árvores de Júpiter, de Dodona embrião,
Que primeiro aos humanos destes de comer,
A povos ingratos ineptos no reconhecer
Os bens de vós havidos, povos grosseiros,
Por massacrarem assim nossos pais sementeiros.

Infeliz é o homem que no mundo se fia!
Ó Deuses, quão vera é a Filosofia,
Que diz que todas as coisas no fim irão perecer,
E que mudando de forma uma outra hão-de ter:
Que o vale de Tempe um dia será montanha,
E o cume do Athos campina tamanha,
Que Neptuno por vezes de trigo amadurece.
E que a matéria fica, e a forma deperece.

APÊNDICE

ALGUNS PONTOS ESSENCIAIS DA CRÍTICA DO VALOR

O sistema capitalista entrou numa crise grave. Esta crise não é apenas cíclica, é final; não no sentido de um desmoronamento iminente, mas como decomposição de um sistema plurissecular. Não se trata da profecia de um acontecimento futuro, é a constatação de um processo que se tornou visível no início da década de 1970 e cujas raízes remontam à própria origem do capitalismo.

Não estamos a assistir à passagem para um outro regime de acumulação (como aconteceu com o fordismo), nem ao advento de novas tecnologias (como aconteceu com o sector automóvel), nem a uma deslocação do centro de gravidade para outras regiões do mundo, mas ao esgotamento da própria fonte do capitalismo: a transformação do trabalho vivo em valor.

As categorias fundamentais do capitalismo, tal como Karl Marx as analisou na sua crítica da economia política, são o trabalho abstracto e o valor, a mercadoria e o dinheiro, que se resumem no conceito de «fetichismo da mercadoria».

Uma crítica moral, baseada na denúncia da «avidez», passaria ao lado do essencial.

Não se trata de sermos marxistas ou pós-marxistas, ou de interpretarmos a obra de Marx ou de a completarmos com outras contribuições teóricas. É antes necessário admitirmos a diferença entre o Marx «exotérico» e o Marx «esotérico», entre o núcleo conceptual e o desenvolvimento

histórico, entre a essência e o fenómeno. Marx não está «ultrapassado», como dizem os críticos burgueses. Ainda que retenhamos sobretudo a crítica da economia política e, no interior desta, sobretudo a teoria do valor e do trabalho abstracto, isso continua a constituir a contribuição mais importante para compreendermos o mundo em que vivemos. Um uso emancipador da teoria de Marx não significa «superá-la» ou misturá-la com outras teorias, ou tentar restabelecer o «verdadeiro Marx»; nem sequer significa levá-lo sempre à letra, mas antes pensar o mundo de hoje com os instrumentos que ele pôs à nossa disposição. É preciso desenvolver as suas intuições fundamentais, por vezes contra a letra dos seus textos.

As categorias de base do capitalismo não são neutras nem supra-históricas. As suas consequências são desastrosas: a supremacia do abstracto relativamente ao concreto (e, portanto, a sua inversão), o fetichismo da mercadoria, a autonomização dos processos sociais relativamente à vontade humana consciente, o homem dominado pelas suas próprias criações. O capitalismo é inseparável da grande indústria, valor e tecnologia vão a par — são duas formas de determinismo e de fetichismo.

Além disso, estas categorias estão sujeitas a uma dinâmica histórica que as torna mais destrutivas, mas que abre, igualmente, a possibilidade da sua superação. Com efeito, o valor esgota-se. Desde os seus começos, há mais de duzentos anos, a lógica capitalista tende a «cortar o ramo em que está sentada», porque a concorrência leva cada capital particular a empregar tecnologias que substituem o trabalho vivo: isso tem uma vantagem imediata para o capital particular em questão, mas diminui outro tanto a produção de valor, de sobrevalor e de lucro à escala global, pondo assim em dificuldades a reprodução do sistema.

Os diferentes mecanismos de compensação, o último dos quais foi o fordismo, estão definitivamente esgotados. A «terceirização» não irá salvar o capitalismo; é preciso ter em conta a diferença entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo (de capital, obviamente).

No início da década de 1970, foi atingido um triplo ou mesmo quádruplo ponto de ruptura: económico (visível no abandono da indexação do dólar pelo padrão-ouro), ecológico (visível no relatório do Clube de Roma), energético (visível no «primeiro choque petrolífero»), a isso se acrescentando as mudanças de mentalidade e de formas de vida do período pós-1968 («modernidade líquida», «terceiro espírito do capitalismo»). Deste modo, a sociedade mercantil começou a esbarrar nos seus limites, simultaneamente externos e internos.

Nesta crise permanente da acumulação — que significa a crescente dificuldade de realizar lucros —, os mercados financeiros (o capital fictício) tornaram-se a origem principal do lucro, permitindo consumir ganhos futuros ainda não realizados. A descolagem mundial da finança é o efeito, e não a causa, da crise da valorização do capital.

Os lucros actuais de alguns actores económicos não demonstram que o sistema enquanto tal está de boa saúde. O bolo é cada vez mais pequeno, mesmo que seja cortado em fatias maiores.

Nem a China nem outros «países emergentes» irão salvar o capitalismo, apesar da exploração selvagem de que são o teatro de operações.

É preciso criticar a centralidade do conceito de «luta de classes» na análise do capitalismo. O papel das classes é, mais propriamente, uma consequência do lugar que ocupam na acumulação do valor enquanto processo anónimo — as classes não estão na sua origem. A injustiça

social não é aquilo que torna o capitalismo historicamente único, ela existia muito antes. Foram o trabalho abstracto e o dinheiro que o representa que criaram uma sociedade inteiramente nova, em que os actores, mesmo os «dominantes», são essencialmente executantes de uma lógica que os ultrapassa (constatação que de modo nenhum exonera certas figuras das suas responsabilidades).

O papel histórico do movimento operário consistiu sobretudo, para além das suas intenções proclamadas, em promover a integração do proletariado. Isso revelou-se efectivamente possível durante a longa fase de ascensão da sociedade capitalista, mas hoje já não é possível. É preciso retomar uma crítica da *produção*, e não apenas da *distribuição* equitativa de categorias pressupostas (dinheiro, valor, trabalho). Nos nossos dias, a questão do trabalho abstracto deixou de ser «abstracta», é directamente sensível.

A União Soviética foi essencialmente uma forma de «modernização recuperadora» (através da autarcia). O mesmo se pode dizer dos movimentos revolucionários da «periferia» e dos países que eles puderam governar. A sua falência após 1980 é a causa de numerosos conflitos actuais.

O triunfo do capitalismo é também a sua falência. O valor não cria uma sociedade viável, mesmo injusta, ele destrói as suas próprias bases em todos os domínios.

Em vez de se continuar em busca de um «sujeito revolucionário», é preciso ultrapassar o «sujeito automático» (Marx) em que se baseia a sociedade mercantil.

Ao lado da exploração – que continua a existir, e até em proporções gigantescas –, é a criação de uma humanidade «supérflua», ou mesmo de uma «humanidade-lixo», que se tornou o principal problema criado pelo capitalismo. O capital já não tem necessidade da humanidade e acaba

por se autodevorar. Esta situação constitui um terreno favorável à emancipação, mas também à barbárie. Em vez de uma dicotomia Norte-Sul, estamos perante um «*apartheid* global», com muros à volta de ilhéus de riqueza, em cada país, em cada cidade.

A impotência dos Estados face ao capital mundial não é apenas um problema de má vontade, resulta do carácter estruturalmente subordinado do Estado e da política à esfera do valor.

A crise ecológica é impossível de superar no quadro do capitalismo, mesmo visando o «decrescimento» ou, ainda pior, o «capitalismo verde» e o «desenvolvimento sustentável». Enquanto perdurar a sociedade mercantil, os ganhos de produtividade fazem que uma massa sempre crescente de objectos materiais — cuja produção consome recursos efectivos — represente uma massa sempre mais pequena de valor, que é a expressão do lado abstracto do trabalho — e na lógica do capital só conta a produção de valor. O capitalismo, por conseguinte, é essencialmente e inevitavelmente produtivista, está virado para a produção pela produção.

Vivemos também uma crise antropológica, uma crise civilizacional, bem como uma crise da subjectividade. Há uma perda do imaginário, sobretudo daquele que nasce na infância. O narcisismo tornou-se a forma psíquica dominante. É um fenómeno mundial: a *Playstation* tanto pode encontrar-se numa cabana no meio da selva como num *loft* nova-iorquino. Perante a regressão e a descivilização promovidas pelo capital, é preciso descolonizar o imaginário e reinventar a felicidade.

A sociedade capitalista, baseada no trabalho e no valor, é também uma sociedade *patriarcal* — é-o na sua essência, e não só por acidente. Historicamente, a produção de valor

é um assunto masculino. Com efeito, nem todas as actividades criam valor que apareça nas trocas mercantis. As actividades ditas «reprodutivas» e que decorrem sobretudo na esfera doméstica são em geral atribuídas às mulheres. Estas actividades são indispensáveis à produção de valor, mas não produzem valor. Têm um papel indispensável, mas auxiliar, na sociedade do valor. Esta sociedade tanto consiste na esfera do valor como na esfera do não-valor, ou seja, assenta no conjunto destas duas esferas. Mas a esfera do não-valor não é uma esfera «livre» ou «não alienada», bem pelo contrário. Esta esfera do não-valor contém o estatuto de «não-sujeito» (e isso, durante muito tempo, inclusive no plano jurídico), porque semelhantes actividades não são consideradas «trabalho» (por muito úteis que sejam) e não aparecem no mercado.

O capitalismo não inventou a separação entre a esfera privada, doméstica, e a esfera pública do trabalho. Mas acentuou-a muito. Ele teve origem — apesar das suas pretensões universalistas que se exprimiram através do Iluminismo — sob a forma de uma dominação dos homens brancos ocidentais, e continuou a basear-se numa lógica de exclusão: separação entre, por um lado, a produção de valor, o trabalho que o cria e as qualidades humanas que para tal contribuem (nomeadamente, a disciplina interiorizada e o espírito de concorrência individual), e, por outro lado, tudo o que não faz parte disso. Uma parte dos excluídos, entre os quais as mulheres, foram parcialmente «integrados» na lógica mercantil durante as últimas décadas e puderam aceder ao estatuto de «sujeito» — mas apenas quando demonstraram ter adquirido e interiorizado as «qualidades» dos homens brancos ocidentais. Em geral, o preço desta integração consiste numa dupla alienação (família e trabalho, no caso das mulheres). Ao mesmo

tempo, criam-se novas formas de exclusão, nomeadamente em tempos de crise. Todavia, não se trata de pedir a «inclusão» dos excluídos na esfera do trabalho, do dinheiro e do estatuto de sujeito, mas sim de acabar com uma sociedade em que só a participação no mercado dá direito a ser «sujeito». O patriarcado, não mais, de resto, do que o racismo, não é uma sobrevivência anacrónica no quadro de um capitalismo que tenderia à igualdade perante o dinheiro.

O populismo constitui actualmente um grande perigo. No populismo critica-se unicamente a esfera financeira, e misturam-se nele elementos de esquerda e de direita, evocando por vezes o truncado «anticapitalismo» dos fascistas. É necessário combater o capitalismo em bloco, não apenas a sua fase neoliberal. Um regresso ao keynesianismo e ao Estado social não é desejável nem possível. Valerá a pena as pessoas lutarem para se «integrarem» na sociedade dominante (obter direitos, melhorar a sua situação material) — ou isto é simplesmente impossível?

Convém evitar o entusiasmo enganador dos que adicionam todas as formas actuais de contestação para disso deduzirem a existência de uma revolução já em acção. Algumas dessas formas podem ser recuperadas pelos defensores da ordem estabelecida, outras podem conduzir à barbárie. O capitalismo realiza ele próprio a sua abolição, a abolição do dinheiro, do trabalho, etc. — mas depende de uma acção consciente que a consequência disso não seja pior.

É necessário superar a dicotomia entre reforma e revolução — mas em nome do radicalismo, porque o reformismo nunca é «realista». Presta-se muitas vezes demasiada atenção à *forma* da contestação (violência/não violência, etc.), em vez de dar atenção ao seu conteúdo.

A abolição do dinheiro e do valor, da mercadoria e do trabalho, do Estado e do mercado deve acontecer de imediato — não como programa «maximalista», nem como utopia, mas como a única forma de «realismo». Não basta libertarmo-nos da «classe dos capitalistas», temos de libertar-nos da relação social capitalista — uma relação que implica toda a gente, sejam quais forem os papéis sociais exercidos. É difícil, portanto, traçar claramente uma linha entre «eles e nós», ou dizer que «nós somos os 99%», como fizeram frequentemente os «movimentos de ocupação das praças». Este problema, porém, pode apresentar-se de forma muito diferente nas diversas regiões do mundo.

Não se trata, absolutamente, de realizar uma qualquer forma de autogestão da alienação capitalista. A abolição da propriedade privada dos meios de produção não seria suficiente. A subordinação do conteúdo da vida social à sua forma-valor e à sua acumulação poderia, no limite, prescindir de uma «classe dominante» e decorrer numa forma «democrática», sem por isso ser menos destrutiva. A culpa não incumbe à estrutura técnica enquanto tal, nem a uma modernidade considerada inultrapassável, mas sim ao «sujeito automático» que é o valor.

Há diferentes formas de compreender a «abolição do trabalho». Conceber a sua abolição através das tecnologias pode reforçar a tecnolatria ambiente. Em vez de simplesmente se reduzir o tempo de trabalho ou de fazer um «elogio da preguiça», trata-se de superar a própria distinção entre o «trabalho» e as outras actividades. Neste ponto, as culturas não capitalistas dispõem de preciosos ensinamentos.

Não há nenhum modelo do passado a reproduzir tal e qual, nenhuma sabedoria ancestral que nos guie, nenhuma espontaneidade do povo que com certeza nos salve.

Mas o próprio facto de toda a humanidade, durante longuíssimos períodos, e ainda uma boa parte da humanidade até uma data recente, ter vivido sem as categorias capitalistas demonstra, pelo menos, que estas categorias nada têm de natural e que é possível viver sem elas.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO Theodor W., *La Psychanalyse révisée* [1946], L'Olivier, Paris, 2007.

ADORNO Theodor W., *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* [1951], Payot, Paris, 1980. [*Minima Moralia*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1993.]

BAIER Lothar, *Pas le temps! Traité sur l'accélération* [2000], Actes Sud, Arles, 2002.

BAKHTINE Mikhail M., *Écrits sur le freudisme* [1928, sob o nome de V. Volochinov], L'Âge d'homme, Lausanne, 1980

BARBER Benjamin, *Comment le capitalisme nous infantilise* [2007], Fayard, Paris, 2007. [*Consumido – Como o Mercado Corrompe Crianças, Infantiliza Adultos e Engole Cidadãos*, trad. Bruno Casotti, Record, Rio de Janeiro, 2009].

BATAILLE Georges, «L'Homme souverain de Sade», Étude II, in *L'Érotisme*, Minuit, Paris, 1957. [«O Homem Soberano de Sade», II, O *Erotismo*, trad. João Bénard da Costa, Antígona, Lisboa, 1988, pp. 145-157.]

BATAILLE Georges, «Sade et l'homme normal», Étude III, *ibid.* [«Sade e o Homem Normal», III, *ibid.*, pp. 157-175.]

BAUDRILLARD Jean, «Le degré Xerox de la violence», *Libération*, 2 de Outubro de 1995, retomado em *Écran total*, Galilée, Paris, 1997, com o título «Violence désincarnée – la haine».

BAUMAN Zygmunt, *Le Présent liquide* [2006], Seuil, Paris, 2007. [*Modernidade Líquida*, trad. Plínio Augusto de Souza Dentsien, Zahar, Rio de Janeiro, 2001.]

BENJAMIN Walter, «Expérience et pauvreté» [1933], in *Expérience et pauvreté*. Seguido de *Le Conteur* e *La Tâche du traducteur*, Payot, Paris, 2011.

BENJAMIN Walter, «Le conteur» [1936], *ibid.*

BERARDI Franco, *Tueries. Forcenés et suicidaires à l'ère du capitalisme absolu* [2015], Lux, Montreal, 2015.

BERGER John, *Voir le voir* [1972], éditions B42, Paris, 2014. [*Modos de Ver*, trad. Jorge Leandro Rosa. Antígona, Lisboa, 2018.]

BOCKELMANN Eske, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Zu Klampen, Springe 2004.

BOCKELMANN Eske, «Die Synthese am Geld: Natur der Neuzeit», *Exit!*, n.º 5, 2008.

BÖHME Hartmut e BÖHME Gernot, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitatsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983.

BOLTANSKI Luc, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

BOLTANSKI Luc e CHIAPELLO Ève, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999. [*O Novo Espírito do Capitalismo*, tradução Ivone C. Benedetti, Editora Martins Fontes, São Paulo, 2009.]

BROWN Norman O., *Éros et Thanatos. Essai* [1959], Denoël, Paris, 1972. [*Vida Contra Morte*, trad. Nathanael C. Caixeiro, Editorial Vozes, Petrópolis, 1972].

BROWN Norman O., «A Reply to Herbert Marcuse», *Commentary*, n.º 43, 1967, p. 83.

CAILLÉ Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* [2000], La Découverte, Paris, 2007. [*Antropologia do Dom – O Terceiro Paradigma*, trad. Ephraim Ferreira Alves, Vozes, Petrópolis, 2002.]

CAILLÉ Alain e FOUREL Christophe (org.), *Sortir du capitalisme. Le scenario Gorz*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2013.

CARR Nicholas, *Internet rend-il bête? Réapprendre à lire et à penser dans un monde fragmenté* [2010], Robert Laffont, Paris, 2011. [*Os Superficiais – O que a Internet Está a Fazer aos Nossos Cérebros*, trad. Luísa Alves da Costa, Gradiva, Lisboa, 2012.]

CARR Nicholas, *Remplacer l'humain. Critique de l'automatisation de la société* [2014], L'Echappée, Paris, 2017.

CHAPAUX-MORELLI Pascale e COUDERC Pascal, *La Manipulation affective dans le couple. Faire face à un pervers narcissique*, Albin Michel, Paris, 2010.

CITTON Yves (org.), *L'Économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme?*, La Découverte, Paris, 2014.

CHOLET Mona, *La Tyrannie de la réalité* [2004], Gallimard, Paris, 2006.

CLASTRES Pierre, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974. [*A Sociedade contra o Estado — Investigações de Antropologia Política*, trad. Manuel de Freitas, Antígona, Lisboa, 2018.]

COLLETTI Lucio, *Marxismo e dialettica*, Laterza, Bari-Rome, 1976.

CRARY Jonathan, *24/7. Le capitalisme à l'assaut du sommeil* [2013], La Découverte/Zones, Paris, 2014. [*24/7: O Capitalismo Tardio e os Fins do Sono*, trad. Nuno Quintas, Antígona, Lisboa, 2018.]

DAHMER Helmut, *Libido und Gesellschaft. Studien uber Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973; 3.ª edição aumentada: Westfalisches Dampfboot, Munster, 2013.

DAVIES William, *The Happiness Industry. How the Government and Big Business Sold us Well-Being*, Verso, Londres, 2015.

DEBORD Guy, *La Société du spectacle* [1967], Gallimard, Paris, 1992. [*A Sociedade do Espectáculo*, trad, Afonso Monteiro e Francisco Alves, Antígona, Lisboa, 2012.]

DEBORD Guy, *Oeuvres*, col. «Quarto», Gallimard, Paris, 2006.

DENIS Paul, *Le Narcissisme*, PUF, Paris, 2012.

DESCARTES René, *Discours de la méthode* [1637], in *Oeuvres et lettres*, col. «La Pléiade», Gallimard, Paris, 2002, pp. 126-179. [*Discurso do Método*, trad. João Gama, Edições 70, Lisboa, 1993.]

DESCARTES René, *Méditations* [1641], *ibid.*, pp. 255-333. [*Meditações sobre a Filosofia Primeira*, trad. Gustavo de Fraga, Almedina, Coimbra, 1985.]

DESSUANT Pierre, *Le Narcissisme*, PUF, Paris, 1983, 2007. [*O Narcisismo*, trad. Ricardo Luiz Sabily, Imago, Rio de Janeiro, 1992.]

DUFOUR Dany-Robert, *L'Art de réduire les têtes*, Denoël, Paris, 2003. [*A Arte de Reduzir as Cabeças*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2005.]

DUFOUR Dany-Robert, *On achève bien les hommes*, Denoël, Paris, 2005.
DUFOUR Dany-Robert, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, Paris, 2007. [*O Divino Mercado — A Revolução Cultural Liberal*, trad. Procópio Abreu, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2008, p. 258.]
DUFOUR Dany-Robert, «Entretien avec Joseph Rouzel», consultável em www.psychasoc.com/layout/set/googlesitemap/Kiosque/Le-Divin-Marche
DUFOUR Dany-Robert, *La Cité perverse*, Denoël, Paris, 2010. [*A Cidade Perversa*, trad. Clóvis Marques, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013.]
DUFOUR Dany-Robert, *Le Délire occidental et ses effets actuels dans la vie quotidienne: travail, loisir, amour*, Les Liens qui libèrent, Paris, 2014.
DUFOUR Dany-Robert, *Pleonexie*, Le Bord de l'eau, Lormont, 2015.
DUMONT Louis, *Homo aequalis. Genèse et l'épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977. [*Homo Aequalis — Génese e Plenitude da Ideologia Económica*, trad. José Leonardo Nascimento, EDUSC, Bauru, 2000.]
EHRENBERG Alain, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995.
EHRENBERG Alain, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris, 1998.
EIGUER Albert, *Le Pervers narcissique et son complice*, Dunod, Paris, 2003.
EISENBERG Götz, *Amok — Kinder der Kalte. Uber die Wurzeln von Wut und Hass*, Rowohlt, Reinbeck, 2000.
EISENBERG Götz, *... damit mich kein Mensch mehr vergisst! Warum Amok und Gewalt kein Zufall sind*, Pattloch, Munique, 2010.
EISENBERG Götz, «Die Innenseite der Globalisierung», *Aus Politik und Zeitgeschichte*, n.º 44, 2002, consultável em www.bpb.de/apuz/26647/die-innenseite-der-der-globalisierung?p=all
EISENBERG Götz, *Zwischen Amok und Alzheimer. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*, Brandes und Apsel, Frankfurt, 2015.
EISENBERG Götz, *Zwischen Arbeitswut und Uberfremdungsangst. Zur Sozialpsychologie des entfesselten Kapitalismus*. Band 2, Verlag Wolfgang Polkowki, Giesen, 2016.

ELLUL Jacques, *La Parole humiliée* [1981], La Table ronde, Paris, 2014.
ENZENSBERGER Hans Magnus, *La Grande Migration. Vues sur la guerre civile* [1992], Gallimard, Paris, 1995. [*Perspectivas da Guerra Civil e A Grande Migração*, trad. Madalena Piteira e Patrícia Lara, Relógio d'Água, Lisboa, 1998].
FOLLIET Luc, *Nauru, l'île dévastée. Comment la civilisation capitaliste a détruit le pays le plus riche du monde*, La Découverte, Paris, 2010.
FRANK Thomas, *The Conquest of Cool*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
FREUD Sigmund, «Introduction au narcissisme» [1913], in *Oeuvres complètes 1913-1914*, t. XII, PUF, Paris, 2005. [*Obras Completas – Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e Outros Textos (1914-1916)*, trad. Paulo César de Souza, vol. XII, Companhia das Letras, São Paulo, 2010.]
FREUD Sigmund, *La Psychologie des masses et l'Analyse du moi* [1921], *in Oeuvres complètes 1921-1923*, t. XVI, PUF, Paris, 1993. [*Obras Completas – Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos (1920-1923)*, vol. XV, trad. Paulo César de Souza, Companhia das Letras, São Paulo, 2011.]
FREUD Sigmund, *Introduction à la psychanalyse* [1933], Payot, Paris, 1956.
FROMM Erich, «The Human Implications of Instinctivistic "Radicalism". A Reply to Herbert Marcuse», *Dissent*, vol. II, 1955.
FROMM Erich/MARCUSE Herbert : «A Reply to Erich Fromm» e «A Counter-Rebuttal», *Dissent*, vol. III, 1956, p. 81.
GORZ André, *Ecologica*, Galilée, Paris, 2007. [*Ecológica*, trad. Celso Azzan Junior, Annablume, São Paulo, 2010.]
GRAMSCI Antonio, *Cahiers de prison*, t. V, Gallimard, Paris, 1991. [*Cadernos do Cárcere*, trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sergio Henriques e Marco Aurélio Nogueira, vol. 4, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2017.]
GREEN André, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Minuit, Paris, 1983. [*Narcisismo de Vida. Narcisismo de Morte*, trad. Claudia Berliner, Escuta, São Paulo, 1988.]
GRUNBERGER Béla, *Le Narcissisme. Essais de psychanalyse* [1971], Payot, Paris, 2003.

HASSID Olivier e MARCEL Julien, *Tueurs de masse. Un nouveau type de tueurs est né*, Eyrolles, Paris, 2012.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit* [1807], Aubier, Paris, 1991. [*Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, Vozes, Petrópolis, 1999.]

HIRIGOYEN Marie-France, *Le Harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, La Découverte, Paris, 1998. [*Assédio Moral – A Violência Perversa no Cotidiano*, trad. Maria Helena Kühner, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1998.]

HORKHEIMER Max e ADORNO Theodor W., *La Dialectique de la raison. Fragments philosophiques* [1947], Gallimard, Paris, 1974. [*Dialética do Esclarecimento*, trad. Guido Antonio de Almeida, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.]

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* [1913], Gallimard, Paris, 1950.

JAPPE Anselm e KURZ Robert, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Lignes/Léo Scheer, Paris, 2003.

JAPPE Anselm, *Les Aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Denoël, Paris, 2003 (reed. La Découverte/ Poche, 2017). [*As Aventuras da Mercadoria – Para Uma Nova Crítica do Valor*, trad. José Miranda Justo, Antígona, Lisboa, 2006.]

JAPPE Anselm, *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses ennemis*, Lignes, Paris, 2011. [*Sobre a Balsa da Medusa – Ensaios acerca da Decomposição do Capitalismo*, trad. José Alfaro, Antígona, Lisboa, 2012.]

JAPPE Anselm, «Où sont les freins? Sur l'accélération de l'accélération du temps social» (2012), disponível para consulta em http://www.palim-psao.fr/article-ou-sont-les-freins-sur-l-acceleration-de-l-acceleration-du-temps-social-a-propos-du-livre-de-hartmut-rosa-par-anselm-jappe-53715593.h

JUIGNET Patrick, *Manuel de psychopathologie générale*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2015.

KANT Immanuel, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* [1764], Garnier-Flammarion, Paris, 1990. [*Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime seguido de Ensaio sobre as Doenças Mentais*, trad. Pedro Panarra, Edições 70, Lisboa, 2012.]

KANT Immanuel, *Critique de la raison pure* [1781], PUF, Paris, 1997. [*Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989.]

KANT Immanuel, *Critique de la raison pratique* [1788], PUF, Paris, 1989. [*Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1989.]

KANT Immanuel, *Fondements de la métaphysique des moeurs* [1785], Vrin, Paris, 1980. [*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1986.]

KANT Immanuel, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien* [1793], Vrin, Paris, 1972.

KANT Immanuel, *Métaphysique des moeurs* [1797], vol. I-II, Vrin, Paris, 1993. [*A Metafísica dos Costumes*, José Lamego, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2005.]

KAZANTZAKIS Nikos, *Lettre au Greco. Bilan d'une vie* [1957], Plon, Paris, 1961. [*Carta a Greco*, trad. Armando Pereira da Silva e Armando da Silva Carvalho, Ulisseia, Lisboa, 1967.]

KLEIN Melanie, *Envie et gratitude* [1957], Gallimard, Paris, 1978. [*Inveja e Gratidão – Um Estudos das Fontes Inconscientes*, trad. José Octávio de Aguiar Abreu, Imago, Rio de Janeiro, 1974.]

KLEIN Naomi, *No logo. La tyrannie des marques* [2000], Actes Sud, Arles, 2001. [*No Logo – O Poder das Marcas*, trad. Pedro Dias, Relógio d'Água, Lisboa, 2000.]

KLOSSOWSKI Pierre, *Sade, mon prochain* [1947], Seuil, Paris 1967. [*Sade, Meu Próximo*, trad. Ana Hatherly, Moraes, Lisboa, 1968.]

KOHUT Heinz, *Le Soi. La psychanalyse des transferts narcissiques* [1971], PUF, Paris, 1974.

KURZ Robert, *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveranitat und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Horlemann, Bad Honnef, 2003.

KURZ Robert, *Avis aux naufragés. Chroniques du capitalisme mondialisé en crise*, Lignes & Manifestes, Paris, 2004.

KURZ Robert, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Okonomie*, Horlemann, Bad Honnef, 2012.

[*Dinheiro Sem Valor – Linhas Gerais para uma Transformação da Crítica da Economia Política*, trad. Lumir Nahodil, Antígona, Lisboa, 2014.]
KURZ Robert, «Der Kampf um die Wahrheit», *Exit!*, n.º 12, 2014.
LACAN Jacques, «Kant avec Sade» [1963], in *Écrits*, Seuil, Paris, 1966. [«Kant com Sade», *Escritos*, trad. Vera Ribeiro, Zahar, Rio de Janeiro, 1998.]
LAPASSADE Georges, *L'Entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme*, Minuit, Paris, 1963. [*A Entrada na Vida*, trad. Agostinho Trindade Sousa, Edições 70, Lisboa, 1975.]
LASCH Christopher, *La Culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances* [1979], col. «Champs», Flammarion, Paris, 2006. [*A Cultura do Narcisismo – A Vida Americana numa Era de Esperanças em Declínio*, trad. Ernani Pavaneli, Imago, Rio de Janeiro, 1983.]
LASCH Christopher, *Le Moi assiégé* [1984], Climats, Castelnau-le-Lez, 2008. [*O Mínimo Eu: Sobrevivência Psíquica em Tempos Difíceis*, trad. José Roberto Martins Filho Brasiliense, São Paulo, 1986.]
LAPLANCHE Jean e PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967], PUF, Paris, 1992. [*Vocabulário da Psicanálise*, trad. Pedro Tamen, Moraes, Lisboa, 1976.]
LATOUCHE Serge, *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris, 2005.
LATOUCHE Serge, *Sortir de la société de consommation. Voix et voies de la décroissance*, Les Liens qui libèrent, Paris, 2010.
LE BRUN Annie, *Du Trop de réalité* [2000], Gallimard, Paris, 2004.
LE BRUN Annie, *Ailleurs et autrement*, Gallimard, Paris, 2011.
LEBRUN Jean-Pierre, *Un Monde sans limite*, seguido de *Malaise dans la subjectivisation*, Érès, Toulouse, 2011. [*Um Mundo sem Limite – Ensaio para Uma Clínica Psicanalítica do Social*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2004.]
LEBRUN Jean-Pierre, «Les morts pour le dire», Association des forums du champ lacanien de Wallonie, actas do colóquio de 3 de Maio de 2003, consultável em www.lutecium.org/mirror/

www.lacanw.be/archives/violence/030503%20Les%20 morts%20pour%20le20dire%20%28JP.%20Lebrun%29.pdf

LE BRAS Laurence e GUY Emmanuel (org.), *Lire Debord*, L'Echappée, Montreuil, 2016.

LIAUDET Jean-Claude, *L'Impasse narcissique du libéralisme*, Climats, Paris, 2007.

LIPOVETSKY Gilles, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983. [*A Era do Vazio – Ensaios sobre o Individualismo Contemporâneo*, trad. Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Relógio d'Água, Lisboa, 1988.]

LIPOVETSKY Gilles, *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris, 1987. [*O Império do Efémero – A Moda e o Seu Destino nas Sociedades Modernas*, trad. Regina Louro, Dom Quixote, Lisboa, 2010.]

LIPOVETSKY Gilles e SERROY Jean, *L'Esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*, Gallimard, Paris, 2013. [*O Capitalismo Estético na Era da Globalização*, trad. Luís Filipe Sarmento, Edições 70, Lisboa, 2014.]

LOHOFF Ernst, «Die Verzauberung der Welt. Die Subjektform und ihre Konstitutionsgeschichte», *Krisis!*, n.º 29, 2005, pp. 13-60.

MAINE DE BIRAN Pierre, *L'Homme public au temps de «la» légitimité 1815-1824*, in *Oeuvres* XII/2, Vrin, Paris, 1999.

MAISO Jordi, «Soggettività offesa e falsa coscienza. La psicodinamica del risentimento nella teoria critica della società», *Costruzioni psicoanalitiche*, n.º 23, 2012.

MANOVICH Lev, «Tate Lecture 2007», consultável em http://manovich.net/content/04-projects/056-information-as-an-aesthetic-event/53_article_2007.pdf.

MARCUSE Herbert, *Éros et civilisation. Contribution à Freud* [1955], Minuit, Paris, 1963. [*Eros e Civilização*, trad. Álvaro Cabral, Zahar, Rio de Janeiro, 1968.]

MARCUSE Herbert, «Le vieillissement de la psychanalyse» [1963], in *Culture et société*, Minuit, Paris, 1970.

MARGAT Claire, «Une horrible liberté», consultável em turandot.ish-lyon.cnrs.fr/essays.

MARX Karl, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, Paris, 1972.

[*Manuscritos Económico-Filosóficos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 2017 (reimp.).]

MARX Karl, *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, obra publicada sob a responsabilidade de J.-P. Lefebvre, Éditions Sociales, Paris, 1980.

MARX Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* [1859], Éditions Sociales, Paris, 1957, 1977. [*Contribuição para a Crítica da Economia Política*, trad. Maria Helena Barreiro Alves, Lisboa, Estampa, 1971.]

MARX Karl, *Le Capital. Critique de l'économie politique* [1867-1873], vol. 1, obra publicada sob a responsabilidade de J.-P. Lefebvre segundo a 4.ª edição alemã, PUF, Paris, 1993. [O *Capital: Crítica da Economia Política*, trad. José Barata-Moura *et al.*, vol. 1, Edições Avante/Edições Progresso, Lisboa/Moscovo, 1990.]

MARZANO Michela, *Extension du domaine de la manipulation. De l'entreprise à la vie privée*, Grasset, Paris, 2008.

MELMAN Charles, *L'Homme sans gravité. Jouir à tout prix* [2002], Gallimard, col. «Folio», Paris, 2005. [O *Homem sem Gravidade – Gozar a Qualquer Preço*, trad. Sandra Regina Felgueiras, Companhia de Freud, Rio de Janeiro, 2003.]

MITSCHERLICH Alexander, *Vers la société sans pères. Essai de psychologie sociale* [1969], Gallimard, Paris, 1981.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Club Français du Livre, Paris, 1962.

MÜLLER Rudolf Wolfgang, *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitatsbewustsein und Rationalitat seit der Antike*, Campus, Frankfurt, 1977.

OUELLET Maxime, «Les "anneaux du serpent" du libéralisme culturel. Pour en finir avec la bonne conscience», disponível para consulta em www.palim-psao.fr/article-les-anneaux-du-serpent-du-liberalisme-culturel-pour-en-finir-avecla-bonne-conscience-par-89464326.html

PARIN Paul e MORGENTHALER Fritz, *Les Blancs pensent trop* [1963], Payot, Paris, 1966.

POSTMAN Neil, *The Disappearance of Childhood*, Random House, Nova Iorque, 1982. [O *Desaparecimento da Infância*, trad. Suzana M. de Alencar Carvalho e José Laurentino de Melo, Graphia, Rio de Janeiro, 2005.]

POSTMAN Neil, *Se distraire à en mourir* [1985], col. «Pluriel», Fayard, Paris, 2011.
POSTONE Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx* [1993], Mille et une nuits, Paris, 2009. [*Tempo, Trabalho e Dominação Social – Uma Reinterpretação da Teoria Crítica de Marx*, trad. Amilton Reis e Paulo Cézar Castanheira, Boitempo, São Paulo, 2014.]
REEMTSMA Jan, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité* [2008], Gallimard, Paris, 2013.
RICKERT John, «The Fromm-Marcuse debate revisited», *Theory and Society*, n.º 15, 1986, pp. 351-400.
RIESEL René e SEMPRUN Jaime, *Catastrophisme*, L'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008.
ROBINSON Paul, *The Freudian Left. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*, Harper & Row, Nova Iorque, 1969. [*A Esquerda Freudiana*, trad. Álvaro Cabral, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1971.]
ROSA Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps* [2005], La Découverte, Paris, 2010.
ROUGEMONT Denis de, *L'Amour et l'Occident* [1939], U.G.E., col. «10/18», Paris, 1962. [*O Amor e o Ocidente*, trad. Ana Hatherly, Vega, Lisboa, 1989.]
RUSSELL Bertrand, *Russell in due parole*, Longanesi, Milão, 1968.
SADE Marquês de, *La Philosophie dans le boudoir* [1795], GF Flammarion, Paris, 2007. [*A Filosofia na Alcova*, trad. Manuel João Gomes, Antígona, Lisboa, 2.ª ed., 2007.]
SAHLINS Marshall, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives* [1972], Gallimard, Paris, 1976.
SCHNEIDER Michael, *Big Mother*, Odile Jacob, Paris, 2003.
SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et représentation* [1819], col. «Folio», Gallimard, 2009. [*O Mundo como Vontade e Representação*, trad. M. F. Sá Correia, Rés, Porto, 1987.]
SCHOPENHAUER Arthur, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* [1851], col. «Quadrige», PUF, Paris, 1983. [*Aforismos para a Sabedoria de Vida*, trad. Jair Barboza, Levoir, s.l., 2017.]
SENNETT Richard, *Le Travail sans qualité* [1998], U. G. E., col. «10/18», Paris, 2004. [*A Corrosão do Carácter – As Consequências*

Pessoais do Trabalho no Novo Capitalismo, trad. J. A. Freitas e Silva, Terramar, Lisboa, 2001.]
SENNETT Richard, *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat* [2008], Albin Michel, Paris, 2010.
SOHN-RETHEL Alfred, *La Pensée-marchandise*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2009.
SPINOZA Baruch, *Ethica ordine geometrico demonstrata* [1677], tr. fr. de A. Guérinot [1930], Ivrea, Paris, 1993, p. 230.
STIRNER Max, *L'Unique et sa propriété* [1844], La Table ronde, Paris, 2000. [*O Único e a Sua Propriedade*, trad. João Barrento, Antígona, Lisboa, 2003.]
TAYLOR Charles, *Le Malaise de la modernité* [1992], Le Cerf, Paris, 2002.
THEWELEIT Klaus, *Fantasmâlgories* [1977], L'Arche, Paris, 2016.
TOSEL André, *Kant révolutionnaire*, PUF, Paris, 1998.
TURKLE Sherry, *Seuls ensemble. De plus en plus de technologies, de moins en moins de relations humaines* [2011], L'Echappée, Paris, 2015.
WINNICOTT Donald W., *Jeu et realité. L'espace potentiel* [1971], Gallimard, Paris, 2002. [*O Brincar e a Realidade*, trad. José Octávio A. Abreu, Imago, Rio de Janeiro, 1975.]
ŽIŽEK Slavoj, «La colère, le ressentiment et l'acte», in *Penser à gauche*, Éditions Amsterdam, Paris, 2011, pp. 274-280.
ŽIŽEK Slavoj, «"Pathological Narcissus" as a socially mandatory form of subjectivity». Inicialmente publicado na edição croata de Christopher Lasch, *Narcisistička kultura*, Naprijed, Zagrebe, 1986.

ÍNDICE



Este livro foi composto com caracteres Feijoa,
tipo desenhado por Kris Sowersby em 2007.
Impresso em Coral Book, creme, de 80 gramas.

O mito grego de Erisícton, o rei ganancioso que, ao violar a natureza, foi amaldiçoado pelos deuses com um apetite insaciável e se devorou a si mesmo, é o ponto de partida deste livro e uma prefiguração da sociedade actual. Ensaio sobre o narcisismo contemporâneo, os mecanismos autodestrutivos da nossa época e a sua relação com o neoliberalismo desenfreado, A SOCIEDADE AUTOFÁGICA traça o retrato de um mundo que, como Erisícton, parece devorar-se a si próprio. Em diálogo com a tradição psicanalítica e a sociologia, de Sigmund Freud a Erich Fromm e Christopher Lasch, e rejeitando as ilusões de um sujeito livre e autónomo, forjadas pelas Luzes, Anselm Jappe prossegue aqui a sua reflexão sobre a crise do capitalismo (já encetada em *As Aventuras da Mercadoria*), que não só destrói o planeta, pela sua abordagem predatória, mas também a réstia de humanidade no novo homem descartável, revelando as coordenadas de uma significativa regressão antropológica.

978-972-608-342-9

Ao lado da exploração — que continua a existir, e até em proporções gigantescas —, é a criação de uma humanidade «supérflua», ou mesmo de uma «humanidade-lixo», que se tornou o principal problema criado pelo capitalismo. O capital já não tem necessidade da humanidade e acaba por se autodevorar.



CNL